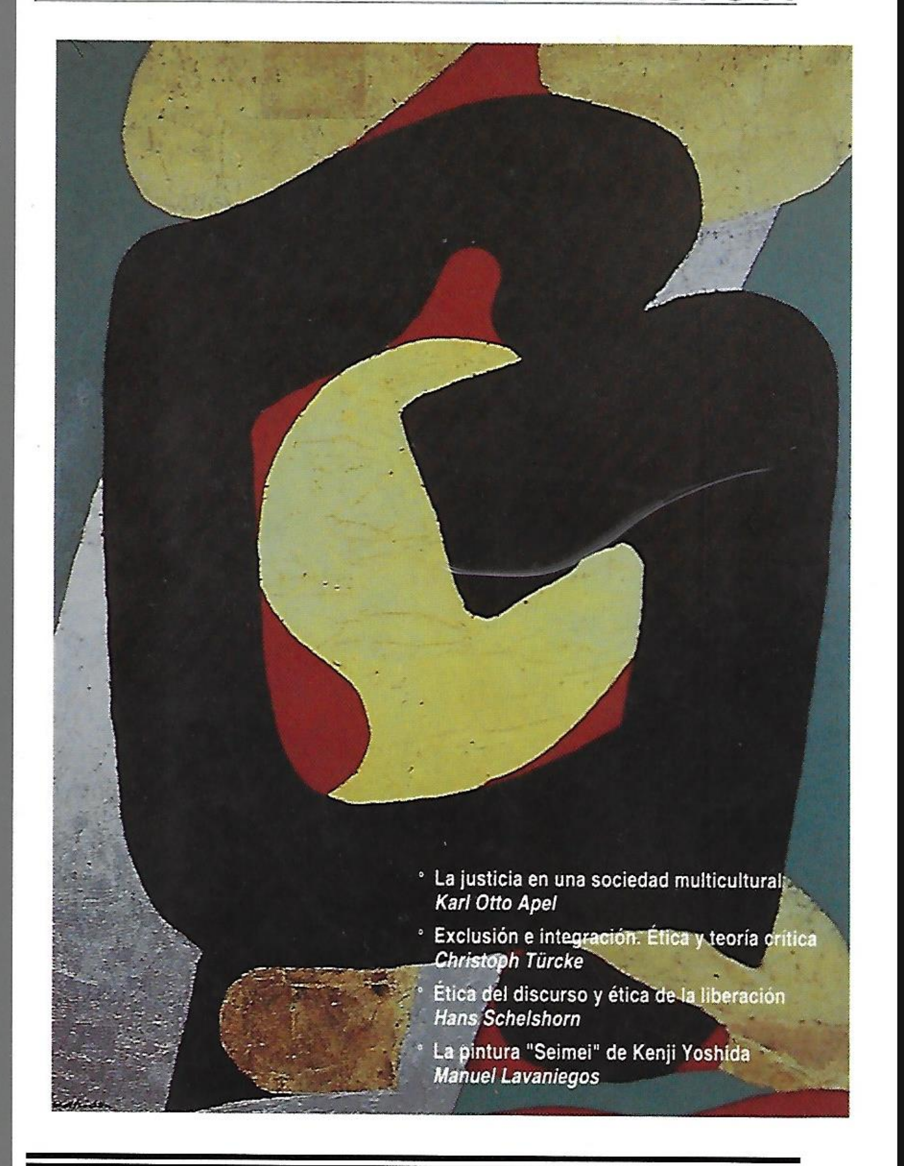
ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural



Publicación Semestral de la Escuela de filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 4/No.8/1998



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural

Publicación Semestral de la Escuela de filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 4/No.8/1998



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: $45.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $90.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 573.85.44 ext. 1101 Fax 665.15.43

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda No. 3 bis
Col. Molino de Rosas
C.P. 01470
Tel. 680.22.35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de portada:
Kenji Yoshida: Seimei
(Serie Maya, óleo y metal, 116 × 89 cm), 1991.

ÍNDICE

Los islotes de comunismo existen, desde hoy, en los intersticios *de nuestra sociedad, allá donde no reinan relaciones mercantiles. Creo, en efecto, que la única definición posible del comunismo es la ausencia de relaciones mercantiles y, por tanto, de relaciones de explotación de clase y de dominación de Estado. Creo que existen verdaderamente en nuestro mundo presente muy numerosos círculos de relaciones humanas de las que toda relación mercantil está ausente. ¿Por qué vía aquellos* intersticios *de comunismo pueden ganar el mundo entero? Nada puede preverlo."*

Althusser

PRESENTACIÓN

En octubre de 1997, nuestra escuela nuevamente fue punto de encuentro para la confrontación del pensamiento, ahora en torno a la Teoría Crítica, la liberación y el diálogo intercultural.

El ***intersticio*** *en ese entonces creado acogió el examen del mundo contemporáneo; un mundo que, marcado por la multiplicidad de relaciones interculturales, en sus contradicciones posibilita y limita, e impulsa y retrae el devenir humano en todas sus vertientes implicadas.*

De ese encuentro, ***Intersticios*** *ha rescatado varios artículos que, desde su particular enfoque, han propuesto alternativas a problemas que, hoy por hoy, resultan capitales, si es que aún se considera capital que el hombre y su dignidad prevalezcan sobre el enramado de los múltiples intereses que él mismo ha creado.*

Así pues, problemas como la justicia y la libertad en sociedades marcadas por la globalización, las relaciones éticas que se han desarrollado dentro de este tipo de sociedades, en particular las generadas a partir de las complejas relaciones de producción que caracterizan a nuestra época, son abordados y contrastados con los postulados de la llamada Teoría Crítica.

Ciertamente valiosas son las aportaciones de Karl Otto Apel y Dora Elvira García, que, desde perspectivas diferentes, proponen el tipo de justicia que una sociedad multicultural requiere, así como las reflexiones en torno a la éticas del discurso y de la liberación, de Hans Schelshorn, el análisis del aparentemente contradictorio binomio "exclusión-integración" que caracteriza a sociedades desarrolladas y en desarrollo, de Christoph

Türcke, y la revisión que Michael Barber realiza a la propuesta de Enrique Dussel: la ***Arquitectónica de una Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión.***

Esperamos que estas contribuciones al entendimiento de un mundo cada vez más complejo sean motivo y ocasión para entablar un diálogo, enriquecido y plural, situados, como ya ha sido nuestra convicción, en el ***intersticio.***

Julio Alfonso Pérez Luna

I. TEORÍA CRÍTICA, LIBERACIÓN Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL

Karl Otto Apel

A través de un minucioso debate con John Rawls y Richard Rorty, el destacado filósofo alemán K.O. Apel se detiene, en el presente trabajo, en una reflexión sobre las escabrosas cuestiones derivadas de la globalización económica actual. Desde la perspectiva "pragmático-trascendental de la ética del discurso", K.O. Apel se propone el esbozo de una "globalización de segundo orden", fundada en la reorganización moralmente responsable del orden jurídico, que no es sino una respuesta moral-filosófica al problema de la justicia en el multiculturalismo.

El tema tratado por el autor resulta de gran interés, pero suscita también objeciones, una de las cuales, a cargo de la dra. Dora Elvira García, publicamos inmediatamente después. Apel localiza en el multiculturalismo la respuesta inevitable al "tipo de justicia permanente" en la globalización y confronta sus puntos de vista con Rorty y Rawls. La réplica aquí presentada, al contrario de Apel, acepta con John Rawls el valor del "equilibrio reflexivo", pues es éste, según la autora, el que efectivamente lograría el tipo de justicia requerido por el multiculturalismo.

I. Introducción: Globalización y multiculturalismo como reto del presente

La *globalización*, es decir, la imbricación planetaria de las relaciones humanas en el ámbito de la técnica, la economía y tendencialmente también en el de la política, me parece hoy un hecho indiscutible. Desde mi punto de vista, se presenta de igual modo un hecho históricamente irreversible. Con ello no quiero decir que no tengan razón aquellos que señalan los aspectos en extremo problemáticos del reciente desarrollo de la *globalización* en el sector económico mundial, a saber, el hecho de que el aumento respectivo de la eficiencia y automatización de la técnica y el capitalismo financiero internacional parece conducir a una polarización creciente entre

ricos y pobres con dimensiones mundiales dentro de los estados del Tercer Mundo y, recientemente, también del primer mundo.[1] Creo, sin embargo, que hoy no existe para nosotros como tal una opción racional en el sentido de un *roll back* de la globalización. Me parece, más bien, que estamos frente al problema de responder al reto de la globalización, en el sentido señalado (técnico-económico), a través de una *globalización de segundo orden*, tal sería en el ámbito de la cultura y, especialmente, en el de la moral y en el de la reorganización moralmente responsable del orden jurídico.

En lo que sigue no podré tematizar el problema indicado en toda su extensión; sin embargo, me parece que trataré uno de los aspectos más comprehensivos e importantes de la hoy exigida *globalización de segundo orden* en la organización de las relaciones humanas, en la perspectiva de una *sociedad multicultural*. Lo indispensable de tal orden social a nivel mundial; por ejemplo; en el ámbito de un orden jurídico de la sociedad civil internacional, se hace inmediatamente evidente y se reconocerá también en lo sucesivo.[2] Sin embargo, *el orden legal de carácter mundial y civil*, que puede posibilitar la coexistencia pacífica y la cooperación responsable de las diferentes tradiciones de las comunidades étnicas y religioso-culturales, deberá ser el paradigma para la construcción de todo los derechos de los estados, en contraposición, por ejemplo, con la exigencia *nacionalista* de unidad y pureza étnica o del *fundamentalismo* religioso, de acuerdo con la unidad cultural-religiosa.

No obstante, no se puede pasar por alto el hecho de que, hoy en día, el discurso sobre el *multiculturalismo* representa un tema controvertido. Éste no sólo encuentra resistencia espontánea entre los nacionalistas extremos y los fundamentalistas, sino también entre los ciudadanos comunes de la mayoría de los estados nacionalistas tradicionales. La mayoría no sólo no entiende el término "sociedad multicultural" en un sentido apropiado, sino que tienen

---

[1] Cfr. Las aportaciones de F.J. Hinkelammert y E. Dussel. Además, H-P. Martin/H. Schumann. *La trampa de la globalización. Ataque a la democracia y al bienestar.* Hamburg, Reinbeck B., Rowoholf, 1996.

[2] *Cfr.* las aportaciones para el docientos aniversario del proyecto de Kant "Por una paz eterna" (Hacia una paz eterna), M. Lutz-Bachmann/J. Bohman (editores). *Paz por el derecho.* Suhrkamp, 1996, y R. Merkel/W. Wittmann (editores) *Por una paz eterna,* Suhrkamp Francfort: 1996; ahí: K-O. Apel: "Proyecto filosófico de Kant: Por una paz eterna como cuasi-pronóstico histórico filosófico por obligación moral", pp. 91-124.

miedo de las exigencias asociadas con él, pues a diferencia de los Estados Unidos, Canadá o India, no están acostumbrados a la comprensible separación entre *estado nacional* en el sentido de una unidad étnica, y más aún, religiosa y cultural; *ni al estado de derecho y constitucional* que puede reivindicar algo así como un patriotismo constitucional por encima de la pertenencia a tradiciones étnico-culturales.

En este contexto, por supuesto, es pertinente reflexionar sobre el hecho de que los *estados nacionales europeos*, especialmente las potencias marítimas, fueron los que provocaron a través del colonialismo e imperialismo y de su superioridad cintífico-técnica y económica el proceso de globalización. Por ello, desde mi punto de vista, le corresponde a Europa y a sus afiliados transatlánticos, sobre todo *USA,* la tarea de evitar el amenazante choque cultural (Huntington), que podría ocurrir por la reacción de las culturas no occidentales y de los pobres del Tercer Mundo como consecuencia de la globalización.[3]

Así pues, ante esta situación mundial, es, de acuerdo con mi punto de vista, *tarea de la filosofía* el hacer comprensible la concepción del *multiculturalismo*, ésta tiene que ser aceptada como respuesta inevitable a la globalización; y justificarse por medio de principios normativos. ¿Cómo puede llevar a cabo la filosofía esta tarea? En lo que sigue, me gustaría dar respuesta a esta pregunta desde la perspectiva de la Ética del Discurso fundamentada pragmático-trascendentalmente.

II. Reflexión preliminar: La estructura de complementariedad del problema moral planteada por la sociedad multicultural

No sólo el proceso de *globalización primario* en los ámbitos de la técnica, la ciencia y, tendencialmente también en la política, fue introducido por Europa de una manera más o menos violenta, sino también la *globalización de segundo orden* anteriormente postulada fue preparada igualmente en tiempos recientes en Europa. Pues ya en la España de la época colonial y un poco más tarde en los Países Bajos se comenzó con la moderna actualización de la

[3] *Cfr.* A. Toynbee: *Cultura en la encrucijada.* Frankfurt a. M., Ullstein, 1958, capítulo 11: "Encuentro entre culturas". Además, E. Dussel. *De la invención de América al descubrimiento del otro. Un proyecto de la transmodernidad.* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1993.

tradición occidental sobre *derecho natural* y *derecho de los pueblos*, de la que también surgió la doctrina de los "derechos humanos" y la exigencia de Kant de un orden jurídico y de un orden de paz civil internacional. La problemática moral y jurídica del multicultralismo se puede conectar directamente con esta tradición occidental.

Esto lo muestra, por ejemplo, el discurso sobre el "derecho a la propia cultura (o a la pertenencia a una cultura)", que puede servir como el punto de partida jurídico-moral para abordar nuestro problema. Desde mi punto de vista, este discurso se refiere a un *derecho humano fundamental*. La razón para afirmar lo anterior consiste en que no se puede reconocer la *identidad* de una persona determinada sin que al mismo tiempo se reconozca su pertenencia a una forma de vida con características socioculturales específicas. En esta medida, el reconocimiento de la pertenencia cultural de una persona no se refiere al "otro generalizado", sino al "otro concreto" en alguna de sus características, no accidentales sino específicas.

Sin embargo, el discurso sobre "*el derecho* a la propia cultura" remite al hecho de que no se trata tan sólo del reconocimiento del *pluralismo de tradiciones culturales* específicas, sino también —y al mismo tiempo— del reconocimiento de una norma universal de justicia, que se aplica a tal persona como tal. Esta norma universal debe, evidentemente, poner límites al mismo respeto del pluralismo de las diferentes culturas y a sus pretensiones normativas. Ya que la *validez universal* de la norma de justicia —entendida como la igualdad de derechos de las diferentes tradiciones culturales— es una condición de posibilidad para la coexistencia y la cooperación de las diferentes culturas frente a problemas comunes de la humanidad.

A propósito de estas reflexiones preliminares se puede, según mi opinión, ya llegar a la conclusión de que, bajo el aspecto moral, la concepción de una *sociedad multicultural* deberá fundarse en el *principio de complementariedad*: es decir, debe reconocer desde el principio suposiciones y complementos recíprocos de valores polarmente contrapuestos, así como la pertenencia de los seres humanos a tradiciones culturales originarias y diversas, y la obligación común hacia las normas fundamentales de la igualmente intercultural justicia, y de la corresponsabilidad de todos en la solución conjunta de los problemas de la humanidad.

Esta concepción de la *complementariedad* parece abrir una prometedora vía de solución para nuestro problema de una expli-

cación moral-filosófica y una justificación de la concepción del multiculturalismo. No obstante, al nivel de la sofisticación profesional de la filosofía actual, han surgido problemas serios y sin aparente solución respecto a la pregunta por mí planteada sobre una mediación satisfactoria entre *universalismo y particularismo.*

III. La discusión aporética del problema de la justicia intercultural en la filosofía actual

Una manera filosófica de abordar las dificultades de la constitución moral y jurídica de un orden estatal, sobre la base de una sociedad multicultural, posibilita en nuestro tiempo, a mi parecer, una discusión entre los "liberales" y los "comunitaristas"; un debate que fue abierto en los Estados Unidos como crítica al liberalismo, el cual se ha propagado el día de hoy a todo el mundo occidental.[4] En este lugar no puedo tematizar[5] en detalle las demandas y argumentos de los comunitaristas (los cuales no son en modo alguno coherentes). Según mi punto de vista, es suficiente para nuestros propósitos introducir un argumento central y por demás poderosamente efectivo de los comunitaristas, y la reacción aporética de los liberales, desde mi manera de ver, ante este argumento. Sin embargo, son necesarias para ello algunas consideraciones previas.

Ya he señalado que el mismo *concepto* de un orden estatal y jurídico sobre la base de una sociedad *multicultural* reúne dos aspectos lógicamente contrarios: el aspecto del *particularismo y del pluralismo* de valores de distintas tradiciones culturales, por un lado, y el aspecto del derecho homogéneo y su fundamentación moral en el sentido de una *justicia intercultural*, por el otro. Estos dos aspectos deben relacionarse el uno con el otro de tal modo que

[4] *Cfr.* D. Bell. *Communitarianism and its Critics*, Oxford, 1993; D. Rasmussen (editor): *Universalism vs. Commutarianism*, Cambridge/Mass. 1990; A Honnet (editor): *Comunitarismo. Un debate sobre los fundamentos morales de las sociedades modernas*, Frankfurt a. M., 1993; C. Zahlmann (editor), *Comunitarismo en discusión*, Berlín, 1992; M. Brumlik/H. Brunkhorst (editores), *Comunidad y justicia*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993; R. Forst. *Contextos de la justicia. Filosofía política más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.

[5] *Cfr.* K.-O. Apel. "lL problemática del comunitarismo angloamericano desde la perspectiva de la Ética del Discurso" en: M. Brumlik/H. Brunkhorst (editores), 1993, pp. 149-172.

no se construya, desde una perspectiva ético-práctica, ninguna relación excluyente por las contraposiciones, sino una relación de complementariedad. Cómo debería ser pensado esto filosóficamente, siendo que el orden jurídico homogéneo no sólo debe corresponder a la *norma moral fundamental de justicia,* sino que también debe implicar tantas y tan diversas tradiciones culturales y formas de vida, respectivamente, de acuerdo con un orden de *valores específicos*, el cual comprehende de igual modo el *valor de la justicia.*

Para evitar una contradicción amenazante, se intentará abordar el problema ético desde diferentes enfoques y perspectivas. Así, por ejemplo, en la actualidad se diferenciará,[6] por un lado, entre una perspectiva *deontológica* para todas las normas obligatorias y, por el otro, una perspectiva *teleológica* de la auténtica valoración de las condiciones de la situación en el marco de un proyecto existencial o colectivo de buena vida. Y se tendrá[7] que conceder prioridad con John Rawls —y su interés en la realización de un orden jurídico para todos los ciudadanos con posibilidades de fundamentación moral— a los derechos entendidos deontológicamente, frente al bien entendido teleológica y pluralmente de los diferentes ordenes de valores de las tradiciones culturales. Quisiera aceptar, en adelante, esta diferenciación entre perspectivas como presupuesto de una solución *complementaria* a nuestro problema y defenderla en lo que sigue. Sin embargo, exactamente en este lugar tengo que introducir el argumento principal del comunitarismo para que no se vea que me parece tan sencillo.

Los comunitaristas —por ejemplo, A. MacIntyre, C. Taylor, M. Sandel han comprendido seguramente la perspectiva de la fenomenología hermenéutica sobre el a priori de la "facticidad" y la historicidad de nuestro "ser-en-el-mundo" y de la correspondiente "precomprensión-del-mundo", así como el punto de vista del último Wittgenstein sobre el "entretejido" de juegos del lenguaje y

---

[6] *Cfr.* J. Habermas. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", en: *Comentarios a la Ética del Discurso*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 101-118. Concuerdo con la diferenciación de estas tres perspectivas; sin embargo, no retomo la diferenciación terminológica entre *ética* y *filosofía moral*, porque, desde mi punto de vista, la distinción de las tres perspectivas en el marco de la *Ética del Discurso como ética de la responsabilidad* deberían permanecer y, en este marco, tampoco pueden representar una disyunción completa.

[7] *Cfr.* J. Rawls. *Una teoría de la justicia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, 6 y 68.

formas de vida y, por ejemplo, en el caso de C. Taylor,[8] los han integrado con la antigua visión de Hegel sobre la dependencia de todo contenido valorativo de la moral respecto a la "eticidad sustancial" de la realización histórica del "espíritu objetivo". Bajo este supuesto, ampliamente aceptado en la actualidad, parece que se da con gran plausibilidad la siguiente tesis en relación a las condiciones de posibilidad de una moral con efectos para la vida.

Todas las concepciones normativamente relevantes de la moral que tienen *un contenido de sentido motivacional relevante*, con el cual pueden determinar la concepción de la buena vida y la de la identidad personal de los seres humanos, están condicionadas por la "eticidad substancial" (del espíritu objetivo) de las tradiciones históricamente efectivas de las comunidades, que constituyen a su vez el "a priori de facticidad" de una "precomprensión del mundo" concreta. A partir de que está próxima la derivación de una consecuencia, tal es que: también las normas fundamentales —que aparecen con pretensiones de validez universal— de una ética de la *justicia deontológica* pueden agradecer su contenido de sentido, y con ello su substancia ética, sólo a una concreta e histórica tradición comunitaria de la "eticidad sustancial". Independientemente de un trasfondo histórico, la tradición de una comunidad —así parece ser— pierde cualquier contenido motivacional de sentido relevante, y se ve reducida a un desvanecido y abstracto "deber", tal como Hegel polémicamente se lo atribuye al imperativo categórico de Kant.

Si esta tesis se sostiene, entonces también debe de ser motivado el ethos de una libertad *positiva de la participación política* en una democracia, en tanto que república, a través de una substancial eticidad de la comunidad y de su tradición; y la apelación —no ha sido motivada por ella— a derechos abstractos de libertad de todos los ciudadanos, como seres humanos, puede sólo ser concebida como pura libertad negativa de individuos, los cuales —en el sentido de Hobbes y Locke— sólo son motivados por intereses racionales propios y, con ello, no se pueden comprometer en la participación de la conformación de la comunidad.

Si se relaciona esta concepción del *comunitarismo* con el problema de la constitución de una sociedad multicultural en el mundo actual, se podrá ver que, a mi parecer, es impensable la

[8] *Cfr.* C. Taylor. *The Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989.

concepción *complementarista*, aquí postulada, de las relaciones entre el aspecto universal de los derechos humanos para todos los ciudadanos y el *bien*, visto desde una perspectiva valorativa de la tradición de una comunidad específica. En todo caso, esto se puede pensar bajo el *supuesto comunitarista* para todos los derechos mismos, vistos como valor en el sentido de una *síntesis substancial de las tradiciones valorativas*; de una síntesis que puede y debe ser pensada ampliamente comprehensiva, de tal manera que satisfaga la exigencia de validez universal. Desde mi punto de vista, se debe entender de esta manera, por ejemplo, la síntesis comunitarista y cuasihegeliana de las llamadas "valoraciones duras" en la obra monumental de C. *Taylor Sources of the Self. The Making of Modern Identify*. Esta obra se presenta en cierta medida como una reconstrucción retrospectiva del "concreto universal" (Hegel) de la eticidad occidental, que como tal; es decir, como "totalidad histórica", contiene la pretensión de una justicia universalmente válida.

Sin embargo, tal *síntesis valoral* retrospectivo-hermenéutica, relacionada con el problema actual del *multiculturalismo*, conduce a una grave aporía: en relación con el presente, esta tesis no puede aceptarse en principio como un concepto *no partidista de justicia intercultural* bajo el supuesto de una diversidad de diferentes —pero con igualdad de derechos— perspectivas culturales. Ya que, en sentido hegeliano, la síntesis cultural y valoral *comprehensiva* relacionada con la actualidad tiene la misma estructura que todas las tradiciones valorativas y formas de vida *particulares* y, así como ellas, implica un especial proyecto futuro de la buena vida, que se fundamenta en la propia síntesis valorativa. Por otro lado, no puede integrar nuevamente las tradiciones valorales no occidentales —como las de China, la India, el mundo islámico— (como en Hegel), como etapa previa de la síntesis de valores occidentales en la reconstrucción de la propia tradición cultural. Por lo tanto, esta visión sólo puede *entrar en competencia* con las tradiciones culturales y las formas de vida que coexisten en el mundo de hoy *dentro de una sociedad multicultural*. Pues, para una concepción filosófica no relativista a una cultura particular de una justicia intercultural le hace falta una fundamentación filosófica: la justicia, incluso en su *pretensión de universalidad* bajo el supuesto "*comunitarista*" de Taylor, sólo puede ser pensada como una fuerte pretensión valorativa en el sentido de una tradición cultural. Luego, entonces, sólo se pueden ver en los supuestos del *comunitarismo*, vistos como una alternativa de pensamiento a la preten-

sión cuasihegeliana de la síntesis substancial de valores, el *relativismo cultural* y *de valores.* Y por lo tanto, deberá renunciar del mismo modo, con la pretensión de la síntesis substancial de valores, también a la posibilidad de darle validez a la justicia intercultural, y con ello a la pretensión de validez universal.

Si se busca en el mundo actual modelos que ilustren las dos alternativas de pensamiento señaladas, entonces se encontrarán en la realidad política, incluso en las democracias liberales, sólo versiones inocentes y ocultas estratégicamente sobre *la pretensión de la síntesis valoral referida a la tradición.* Así, por ejemplo, en Alemania políticos del CSU y, en especial el presidente de la fracción del CDU, W. Shäuble,[9] objetaron, en el caso de la discusión sobre los crucifijos en Bavaria, el fallo del juzgado federal (no es tarea del estado colocar crucifijos en las escuelas), diciendo que el Estado debería defender la tradición cristiana como una base cultural de una democracia liberal. Desde una perspectiva comunitarista y hermenéutica, sería fácil justificar el contenido de verdad de esta toma de posición (de carácter político); sobre todo, cuando en el tiempo de Hegel, él mismo consideró como un proceso de secularización del cristianismo en la Ilustración europea y en el liberalismo, y atribuyó sus resultados a la valoración dura del cristianismo. En este sentido, *la igualdad de derechos universales y la libertad de conciencia* de todos los hombres pertenecen a la herencia cristiana de Occidente, es decir, a la pretensión eclesiástica representada por la *Inquisición* y por *la cacería de herejes.*

Sin embargo, la toma de posición de Schäuble es, si se considerara que el cristianismo fuera entre nosotros la base de una democracia liberal, una verdad a medias, hábil, abierta y estratégicamente puesta contra el *multiculturalismo*; ya que en Alemania, como es el caso en toda la Europa tradicionalmente cristiana, el establecimiento de un orden democrático liberal tiene que ver, naturalmente con *la separación impuesta entre estado e iglesia,* y respectivamente con la religión. Y en caso de un conflicto serio entre distintas tradiciones religiosas, lo cual es poco imaginable el día de hoy en Alemania entre católicos y protestantes, aunque pudiera ser posible entre cristianos y ateos, o cristianos y musul-

[9] *Cfr.* Schäuble. "Wir leben aur der Wurzel des Überlieferten", en *Franfurt Allgemeine Zeitung*, Sep, 1995.

manes, el Estado debería reflexionar sobre una base *intercultural y neutralmente religiosa* del orden liberal y democrático básico. Pero, ¿dónde podría encontrarse esto en la actualidad, acaso entre los liberales?

Consideremos a continuación la reacción de los liberales en los Estado Unidos respecto a los problemas que ahí fueron puestos a la orden del día por el movimiento comunitarista. Me parece significativo y característico que algunos de los más prominentes filósofos entre los liberales se hayan dejado impresionar por los argumentos *histórico-relativistas* de los comunitaristas; los cuales, como ya se mencionó, corresponden al giro hermenéutico-lingüístico de la filosofía actual, y el hecho de que por poco hayan abandonado el *universalismo* propio de la tradición liberal (sobre todo la defensa de los derechos humanos). Aquí me quiero referir a dos filósofos americanos protagonistas: a John Rawls y a Richard Rorty.

Desde la publicación de su obra principal *A Theory of Justice* (1971), Rawls es considerado como el principal representante de la filosofía moral y del derecho de la actualidad, inspirada en Kant y de corte liberal y universalista. Rorty se autocomprende como "liberal"; sin embargo, se trata de un autor que ha hecho una interpretación provocativa de la última obra de Rawls (*Liberalismo político,* 1993), la cual sólo puede ser interpretada como un apuntalamiento extremo de las implicaciones histórico-relativistas del comunitarismo. Trataremos de tener acceso a la respuesta rawlsiana al problema del multiculturalismo, por el camino de la interpretación que da Rorty[10] en el texto "The Priority of Democracy to Philosophy".

Rorty parte, en su trabajo, de la convicción del liberalismo político, según ésta el estado de derecho se debería comportar de manera central frente a todas las pretensiones de la filosofía, del mismo modo como lo debería hacer frente a cualquier credo religioso y las tradiciones valorales. Le es permitido el no arrogarse ningún juicio sobre la *verdad de las concepciones del mundo* —en la terminología de Rawls—, sobre visiones comprensivas o doctrinas, respectivamente. A partir de esta comprensión extrae Rorty la extraña conclusión, —a mi parecer—, y es precisamente por este

[10] En R. Rorty. *Objetivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, pp, 175-196. Para este texto, *vid.* K.-O. Apel. *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 398 y ss.

motivo que para él no tenga sentido, y ni siquiera sea necesario ni posible, una *fundamentación filosófica* o una *justificación*, respectivamente, de la posición política del estado de derecho liberal. (Por medio de otra conclusión igualmente rara que, no quiero atribuir a Rorty, se llega a poner en el mismo nivel en el que se encuentran los fundamentalistas, a los filósofos que quieren *fundamentar* la justicia intercultural como base del estado de derecho liberal). Desde la cosmovisión de neutralidad del estado de derecho democrático-liberal se sigue, de acuerdo con Rorty, que aquellos filósofos que políticamente se identifican con él deberían, desde un principio, suponer que la tradición cultural comunitaria que se encuentra detrás de la forma de estado de la democracia liberal —es decir, la de la ilustración occidental (especialmente aquella de la constitución de los Estado Unidos)— es la única base posible, aunque contingente, de consenso en cuestiones de filosofía política.

Eso quiere decir, de acuerdo con Rorty, que el filósofo no puede ni necesita defender la necesidad política de la cosmovisión de neutralidad de un estado democrático-liberal con argumentos universalmente válidos, es decir, independientes de la tradición, ni siquiera frente a pensadores distintos —como son los representantes de tradiciones no occidentales de la filosofía política—. Sin embargo, él puede propagar su propia tradición de valores en esta cuestión; incluso la utopía política en ella implícita. No obstante, en caso de una confrontación con interlocutores que no comparten los presupuestos de una democracia occidental —Rorty menciona como ejemplos a Ignacio de Loyola y a Nietzsche, podría naturalmente haber nombrado también a Comenio o a Mao Tse Tung o al actual presidente de Singapur, Malasia e Indonesia—, en tales casos, de acuerdo con Rorty, finalmente no le queda otra cosa al filósofo occidental más que tratar a los oponentes como locos ("mad"), esto es, cuando todo tipo de persuasión[11] fracasa. Entonces, según Rorty, "los límites de la cordura se demarcan por aquello que podemos considerar serio. Esto, a su vez, se determina

[11] En este lugar, Rorty emplea la palabra clave de la tradición occidental de la retórica, conscientemente en su evidente ambigüedad entre "Überzeugen" (convencer) y "Überreden" (persuadir); de esta manera busca evitar la relación constitutiva de la dependencia del discurso filosófico, con pretensiones de validez universal de los argumentos y de los fundamentos, respectivamente.

por nuestra tradición y nuestra situación histórica" (*loc. cit.* 187s.).

En otro lugar Rorty se dirige contra la argumentación en el lenguaje de los "derechos humanos", porque en ello se encuentra un intento de disfrutar las bondades de la metafísica sin afrontar las consecuencias correspondientes. Sin embargo, reconoce que deberíamos estar en condiciones de "diferenciar la conciencia individual que respetamos de aquella que rechazamos como fanática". La solución que él da a este problema, que de hecho es decisivo para una sociedad multicultural, es la siguiente: El criterio que hace posible la diferenciación buscada "sólo puede ser relativamente local y etnocéntrico, la tradición de una comunidad particular y el consenso de y una cultura particular. Lo que cuenta como racional o como fanático es, desde esta perspectiva, relativo al grupo frente al cual se nos hace necesario el justificarnos en relación con la existencia de convicciones comunes, las cuales son determinadas por la referencia de la palabra 'nosotros'." (*loc. cit.* 176s. Trad. K.-O. Apel).

Aquí se podría pensar en el comunitarista A. MacIntyre, quien, de igual modo, para los conceptos como "racionalidad y justicia", no quiere poner ninguna otra medida más que aquellas de la propia cultura. Sin embargo, MacIntyre, paradójicamente, considera como posible[12] el conocimiento de otra cultura. Para Rorty, por el contrario, el supuesto *historicismo-relativista* liberal se transforma completa e inmediatamente en un *centrismo cultural*. Desde mi punto de vista, no se encuentra fácilmente en la filosofía occidental del presente una manera de argumentación, que les facilite a los fundamentalistas y nacionalistas defender su centrismo cultural y su etnocentrismo, respectivamente, contra la idea de la democracia occidental y de los "derechos humanos". Rorty demuestra, de hecho, que la absolutización del pluralismo que caracteriza al relativismo no puede dar precisamente ninguna base de consenso para el diálogo *intercultural.* En el contexto de la praxis política, él conduce al liberalismo, con él asociado, al *absurdo* y es por ello irreconciliable con el reconocimiento y actualización de la *justicia intercultural* en una sociedad *multicultural*.

No me gustaría continuar en este lugar con la discusión bajo la posición paradójica de Rorty, aunque ésta sea representativa,

[12] *Cfr.* MacIntyre. *Whose Justice? Wich Rationality*?, London, Duckworth, 1988.

"persuasiva" y sugestiva, sino que me gustaría recordar que Rorty, con su trabajo sobre la "prioridad de la democracia sobre la filosofía", tiene la pretensión de interpretar la posición de Rawls en su *Liberalismo político*; más exactamente, los puntos del ensayo rawlsiano "Justice as Fairness: Political not Metaphysical".[13] Aún cuando yo considero esta pretensión, junto con otros lectores de Rorty, como fuera de lugar, he llegado, entre tanto, al siguiente punto de vista: que, después de todo, esta pretensión no es gratuita, sino que —en el sentido de la máxima "la exageración deja ver"— ella, de hecho, arroja luz sobre la aporía fundamental de los postulados y de la tendencia del desarrollo de la filosofía rawlsiana. En lo siguiente me gustaría intentar demostrar esto en una reconstrucción tendencialmente simple y selectiva.

Ya en la concepción original de la teoría rawlsiana de la justicia de 1971 había, desde mi punto de vista, un problema de fundamentación sin resolver. Como el mismo Rawls más tarde aclarará repetidamente, no estaba la fundamentación propia de su teoría (de los dos principios de justicia), contenida en la "elección racional" (en el sentido de la teoría de la toma de decisiones y la teoría de los juegos) de los partidos contratantes en la posición original ("original position"). (Con ello se hubiera involucrado[14] la teoría con la aporía hobbesiana de la deducción imposible del sentido por la justicia a partir de propio interés perfecta y estratégicamente calculado de los contratantes). La fundamentación rawlsiana, más bien, estaba contenida en aquellos supuestos de su teoría, la cual el mismo Rawls invirtió, desde un principio, en lo que más tarde llamó "constructivismo kantiano",[15] cuando él impuso a su posición original ciertas restricciones ("constrains"), (Así por ejemplo, aquellas del "velo de la ignorancia" sobre la propia posición de los contratantes en el orden social que requería fundamentación). Estas restricciones deberían de forzar a los

[13] *Cfr.* J. Rawls. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affers*, 1985, 14, 3.

[14] *Cfr.* K.-O. Apel. "Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9/1, 1982, New York, New School for Social Research, repr. en R. Schürmann (editor). *The Public Realm. Essays on discursive Types in Political Philosophy*. State Univ. of New York Press, 1989, pp. 107-131.

[15] *Cfr.* J. Rawls. "Kantian Constructivism in Moral Theory. The Dewey Lecures", en *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, 1980.

contratantes a ponerse en la situación de cada ciudadano posible, la cual sería al mismo tiempo razonable en el sentido de la justicia, entendida como equidad.

(Entendida esta concepción también fue considerada la problemática fundamental de una *justicia intercultural* para una *sociedad multicultural*, pues, Rawls atribuyó que la racionalidad estratégica de los contratantes —al mismo tiempo razonablemente limitada y gratuita debido a las restricciones ("constraints") de la posición original ("original position")— se relaciona con las posibilidades de las diferentes, aunque posiblemente inconmensurables, concepciones totales del mundo; es decir, las perspectivas sobre el bien (en el sentido de la buena vida) en el orden establecido de la sociedad).

¿Cómo estaba la situación respecto a la fundamentación de la concepción rawlsiana de la razonabilidad y de la justicia como equidad, que en las condiciones limitadas de la "posición original" ya estaba contenida? Rawls sólo pudo indicar esa fundamentación última de su teoría como recurso para un equilibrio reflexivo ("reflective equilibrium"), que por así decirlo, es concebido[16] como una "idea regulativa" de un proceso de corrección recíproca entre "sentido de justicia" de los filósofos y el "sentido de justicia" de su público —entre ellos también los contratantes en la posición original—.

Con este señalamiento de la fundamentación última de su teoría de la justicia, regresó Rawls, desde mi punto de vista, a una concepción que no puede ser substituida por medio del dictado de definiciones, lo cual es inevitable, de hecho, en todos los casos en que se tenga que hacer una *explicación del sentido de los conceptos*. En este sentido, la concepción de Rawls del "equilibrio reflexivo" indica grandes similitudes con el "círculo hermenéutico de la filosofía continental" en el sentido de Dilthey, Heidegger y Gadamer. Sin embargo, en el contexto de nuestro problema, en el que se trata del contrapeso *universal* hacia la interpretación hermenéutica de la tradición cultural *particular* en una sociedad multicultural, dicha fundamentación es muy débil, la cual no es capaz de contraponer a la resaca de cada una de las tradiciones culturales, que sin más, disfruta de prioridad genética en la *precomprensión del mundo* de cada ser humano, una *fundamentación autónoma de*

[16] *Cfr*. J. Rawls. *Una teoría de la justicia*, pp. 38 s., 68-71.

la justicia intercultural. Esto, es decir, el inevitable regreso al *historicismo-relativista*, es testificado por las llamadas filosofías hermenéuticas, del mismo modo como sucede en el desarrollo de la autointerpretación de la teoría de la justicia rawlsiana. Lo último para mostrar es que en el texto "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" de 1985, comentado por Rorty, Rawls se ve inducido a la siguiente autointerpretación:

"El punto esencial es este: como asunto práctico no puede aportar *ninguna concepción moral general* ("no general moral conception"), el fundamento para una concepción pública de la justicia en una sociedad democrática moderna. Las condiciones sociales e históricas de dicha sociedad tienen su origen en las guerras religiosas y en el desarrollo del principio de tolerancia que siguieron a la Reforma; así como en la formación de las formas de gobierno constitucional y en las instituciones de la economía de mercado. Estas condiciones determinan, en profundidad, las exigencias de una concepción practicable de la justicia política: una concepción tal debe permitir una diversidad de doctrinas y una pluralidad concurrente, aunque inconmensurable, de concepciones del bien, frente a los que reconocen los miembros de una sociedad existente" (*loc. cit.* 225. Trad. K.-O. Apel).

En este punto Rawls parece negar —parecido a lo que hace Rorty y en contraposición a su "Theory of Justice" de 1971— la necesidad y posibilidad de una fundamentación de la teoría de la justicia, independiente de las doctrinas culturalmente relativas del "bien" de la *filosofía moral*. A menos que él entendiera aquí, bajo "general moral conception", una de las muchas y diversas doctrinas del bien —exactamente en contraposición a su terminología temprana— donde de otro modo las hubiera llamado "doctrinas comprensivas". En este caso surge la pregunta ¿Cómo puede ser posible fundamentar una concepción política, pública y obligatoria de justicia para *todos los ciudadanos* de una democracia? Una concepción que, en el sentido de la teoría temprana, pudiera hacer comprensible la prioridad de los "derechos" ante el "bien". Una información positiva a este respecto puede extraerse, aparente y nuevamente, en la línea de la interpretación rortiana, o en todo caso, del señalamiento de Rawls hacia la formación histórica de las condiciones de la "concepción pública de justicia en una sociedad democrática moderna". El mismo Rawls parece confirmar este aplazamiento histórico genético del problema cuando, en otro lugar señala:

"Porque... la justicia como equidad es pensada como una

concepción política de justicia para una sociedad democrática, ésta intenta adherirse de manera exclusiva a pensamientos intuitivos fundamentales que están anclados en las instituciones políticas de un estado constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación" (*loc. cit.* Trad. Alemana en Raels: La idea del *liberalismo político*, textos 1978-1979, Frankfurt a. M. 1992, 258). Sin embargo, ¿cómo deberíamos representarnos bajo estas condiciones el *criterio de legitimación* para esta concepción de justicia políticamente relevante, especialmente cuando ésta se aplica a una sociedad global y multicultural?

Rawls da, según parece, una respuesta a esta pregunta a través de la concepción de un "*overlapping consensus*" que es característica para su teoría del liberalismo político.[17] En esta concepción Rawls parece haber encontrado un equivalente política y pragmáticamente útil para su teoría temprana del "equilibrio reflexivo". Y dado que su teoría del liberalismo político no quiere tener como indispensables a todos los supuestos filosóficos que no sean de carácter político, parece entonces que la concepción del "overlapping consensus" entre las visiones comprensivas, ya sean fundamentadas filosófica o religiosamente, con las que se tiene que contar en un orden social, plural y democrático asumen la función de una fundamentación de una *leligitimidad política* de una teoría de la justicia. De acuerdo con el último Rawls, deberíamos mantener nuestro cuestionamiento respecto a la concepción del "overlapping consensus".

Se ha objetado en contra de esta valoración; que Rawls, con su concepción de "overlapping consensus" sólo haya querido dar una explicación de la posibilidad de una estabilidad social de un orden social pluralista, y que haya supuesto,[18] ya en ello, la *fundamentación filosófico-moral de la teoría de la justicia* como "freestanding political theory". Me parece que esta objeción ya está justificada desde la problemática fundamental; sin embargo, hasta donde

---

[17] J. Rawls. *Political Liberalism*, New York, 1993.

[18] En este sentido, por ejemplo, B.R. Forst intentó (en *Kontext der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994, pp. 265-289) interpretar, desde la perspectiva de la pragmática formal de la teoría del discurso de J. Habermas de manera coherente (yo diría pensando con Rawls contra Rawls), la filosofía del último Rawls. Sin embargo, Rawls no reconoció *de facto* esta interpretación en su discusión con Habermas (en *The Journal of Phillosophy*, vol. XCII, No. 3, 1995, pp. 133 ss.). Ahí se distancia, más bien, la concepción de fundamentación habermasiana —a mi parecer, muy modestamente— de una doctrina "comprehensiva" de la que debería ser independiente.

puedo ver, ésta no ha sido confirmada por el mismo Rawls, ya que en su obra reciente éste no da ninguna otra respuesta a la pregunta sobre una fundamentación "moral filosófica", ni una explicación de la idea de "justicia como equidad", ni a la idea correspondiente de los ciudadanos vistos como *personas libres e iguales*; ni siquiera fundamenta la siempre supuesta razonabilidad de todos los ciudadanos (ni las correspondientes "doctrinas comprehensivas" representadas por ellos en una sociedad pluralista) de una manera que vaya más allá del "equilibrio reflexivo" *dentro de una democracia*. Más bien, en sus últimas obras Rawls parece entender cualquier intento de respuesta moral-filosófica a las cuestiones señaladas como respuesta en el sentido de una de las muchas "doctrinas comprehensivas del bien"; de las cuales la teoría autónoma de la justicia política deber ser independiente.

En este sentido escribe él, por ejemplo, en su "Respuesta a Habermas" de 1995:[19]

"Entiendo la justicia como equidad, como la elaboración de una concepción liberal de la justicia por un régimen democrático, y como una concepción que, así espero, pueda ser aprobada por todas las doctrinas razonables y comprehensivas en una democracia derivada de una perspectiva similar (...). La idea central es la siguiente: el liberalismo político se mueve dentro de la categoría de lo político y deja a la filosofía tal como ésta es; deja sin tocar todo tipo de doctrinas —religiosas, metafísicas y morales— y el conjunto del desarrollo de sus tradiciones e interpretaciones. La filosofía política se desarrolla separadamente de tales doctrinas y se presenta en sus propios conceptos como autónoma ("freestanding"). Por ello, no puede argumentar a través de la apelación a cualquier doctrina comprehensiva o a través de su crítica o rechazo para su causa, a menos que, naturalmente, dichas doctrinas sean políticamente razonables".

Sin embargo, ¿cómo deberíamos de pensar, bajo estos supuestos, las relaciones normativamente relevantes entre la concepción de justicia —aprobada por *todos* los ciudadanos— y entre las *diferentes* "doctrinas comprehensivas" a partir de las cuales todos ellos deberían de aprobar cada una de las concepciones de justicia?

La respuesta de Rawls a esta pregunta suena así: "La concepción política de justicia puede ser formulada independientemente de cualquier doctrina comprehensiva, sea ésta religiosa, filosófica

[19] J. Rawls. "Answer to Habermas" en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, No.3, 1995, pp. 133 ss.

o moral. De hecho, suponemos que podría derivarse de una o de más doctrinas comprehensivas o estar apoyada por ellas, o de alguna manera puesta en relación con ellas (esperamos incluso que de esta manera pueda ser puesta en relación con muchas de estas doctrinas), sin embargo, ésta no se presenta como independiente del supuesto de cualquiera de estas doctrinas".

¿En qué consiste entonces la autonomía ("freestanding") de la concepción de justicia política ?

Rawls contesta: "Sus ideas fundamentales —tales ideas de liberalismo político, como las de una sociedad política, como las de un sistema de cooperación equitativo y de los ciudadanos como seres razonables y racionales, así como libres e iguales— pertenecen a la categoría de lo político y nos son familiares debido a la cultura pública y política de una sociedad democrática y a sus tradiciones interpretativas de la constitución de las leyes básicas, así como por sus documentos históricos y auténticos y por sus escritos políticos ampliamente conocidos" (*loc. cit.* p.133 ss. Trad. K.-O. Apel).

La característica señalada finalmente por Rawls del contenido de sentido substancial de la teoría autónoma de "liberalismo político" se acerca nuevamente, lo cual no se puede dejar de ver, a la tesis rortiana de la dependencia de la concepción rawlsiana de justicia como de cualquier otra de la base contingente de consenso, según cada una de nuestras tradiciones culturales. Ésta no se diferencia propiamente, en *ello,* a la característica de las "doctrinas comprensivas" de Rawls, de las cuales debería de ser independiente la teoría política autónoma. En esta medida queda sin responder nuestra pregunta sobre la relación normativa de la concepción de justicia obligatoria para *todos* los ciudadanos y sobre las diferentes "doctrinas comprehensivas" del bien. Sin embargo, el aspecto nuevo de la teoría rawlsiana del "liberalismo político" consiste, desde mi punto de vista, en la altamente sofisticada concepción de independencia de la teoría política frente a la deducibilidad al mismo tiempo —así deseada— de tantas como sean posibles, variadas y, de ser posible, inconmensurables "doctrinas comprehensivas" del bien. Precisamente aquí se expresa, según mi punto de vista, el aspecto normativamente relevante de la concepción del "overlapping consensus" con su posible relevancia para una teoría de la sociedad *multicultural*, especialmente una sociedad global de ese tipo.

Si esto es atinado, entonces surge, desde mi perspectiva, una

pregunta que tiene que ser planteada a la teoría rawlsiana del "liberalismo político": ¿Puede todavía esta teoría —de acuerdo con su comprensión más difundida, la *Teoría de la justicia* de 1971— ser entendida como fundamento de una concepción complementarista de las relaciones entre el "derecho" universalmente válido (por ejemplo, justicia intercultural) y el "bien" culturalmente dependiente, y en este sentido, de la prioridad del derecho sobre el "bien"? y, ¿puede aportar, de ser así, el fundamento para la realización de la justicia en una sociedad multicultural?

El día de hoy Rawls rechazaría y consideraría, por supuesto, la pregunta sobre la fundamentación filosófica universalmente válida de su teoría de la justicia como inadecuada. En este sentido, su teoría del "liberalismo político" es una reacción a décadas de su impresión del lado de los argumentos del comunitarismo, respectivamente, de la posición de lo *historicismo-reltivista* en ellos implícitos; por así decirlo, de una posición residual deontológica. No obstante, como quiera que ello sea, permanecen para nosotros las siguientes interrogantes:

¿Cómo puede Rawls argumentar a favor de una concepción de la "justicia como equidad" (expuesta como una construcción hipotética de la filosofía política), que no sólo debiera ser válida independientemente de cualquier "doctrina comprehensiva del bien", sino también independiente de cualquier fundamentación *moral-filosófica* del derecho?

Aun cuando quisiéramos renunciar, con el último Rawls, a dar respuesta a esta pregunta, tendríamos que plantear, en relación a la *función pragmático-política* del programa rawlsiano vista anteriormente, la siguiente cuestión: ¿se puede obtener un criterio de la *justicia intercultural* —a nivel regional, pero sobre todo global— en tanto que se recomiende aspirar a por un "overlapping consensus" lo más amplio posible entre las respectivas tradiciones culturales concurrentes (en el sentido de las "visiones comprehensivas" de Rawls) —esto sólo bajo el supuesto de un "equilibrio reflexivo" *dentro de una sociedad democrática* (en el sentido de una tradición familiar de la democracia), y de una idea limitada a este contexto sobre la persona del ciudadano razonable, igual y libre— y no acaso del ser humano.[20]

[20] *Cfr. Journal of Philosophy*, p. 138. Por el contrario, en las *Dewey Lectures* de 1980 ("Kantian Constructivism in Moral Thery" en *The Journal of Philosophy,* LXXVII, 9) había partido del supuesto de las "personas morales".

No dudo de que, sobre la base de la teoría puramente política y relativa a un contexto del último Rawls, se podrían alcanzar estratégicamente acuerdos necesarios que provocaran estabilidad en el marco de una democracia —e incluso en un contexto internacional—. Así mismo, por ejemplo, se practica exitosamente en la actualidad el método de la —aspiración— de un "overlapping consensus" lo más amplio que sea posible, como en otros tiempos (incluso en la discusión actual de los "derechos humanos"). Sin embargo, ¿puede garantizar este método, con base en sus supuestos normativos, que un acuerdo políticamente deseado y que produzca estabilidad se alcanzaría sin que estos grupos humanos tuvieran que pagar los costos, aún cuando no *participen* en la negociación del acuerdo, pero que, sin embargo, serían afectados por sus consecuencias (por ejemplo, igualmente dentro de una democracia, bajo los costos de las siguiente generación que de hecho tendrá que sufrir las consecuencias de la eco-política y su capacidad de consenso; o sobre todo, los costos que tendrán los seres humanos fuera de una democracia, por ejemplo, los pobres del tercer mundo, quienes apenas participan en los acuerdos político-económicos dentro de una democracia, o que se encuentran entre ellos, pero que, sin embargo, siempre son afectados por los mismos?)

Desde mi punto de vista, no puede esperarse esto. Un "overlapping consensus", en el sentido rawlsiano, sería solamente un concepto *político* de entendimiento que provocaría estabilidad. Debido a su emancipación de la *filosofía moral*, este concepto paga el precio de su exposición a las *condiciones fácticas* del tiempo y del poder (esto va junto con la independencia "indirecta" del "overlapping consensus", de las "concepciones comprehensivas", lo cual es tomado en consideración por Rawls). Por esta razón, un "overlapping consensus" —a diferencia de un *principio moral-filosófico*— no puede fungir como un *principio regulativo* en el sentido de Kant, como sería el caso de una medida autónoma para una transformación requerida de las condiciones políticas de consenso fáctico con el fin de posibilitar una justicia intercultural. Me gustaría aclarar esto por medio de un ejemplo:

En el mundo antiguo, en la época de Platón y también en la del apóstol cristiano Pablo (es decir, todavía durante el imperio romano entendido como una sociedad multicultural que comprendía tantas y tan diferentes tradiciones de valores religiosos y éticos) había un "overlapping consensus" sobre la necesidad político-legal y económica de la *esclavitud*. Y todavía en el siglo XVI, en la famosa

controversia entre el filósofo y teólogo escolástico Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre el trato justo y cristiano a los indios en las colonias españolas, Sepúlveda pudo apoyarse[21] en el "overlapping consensus" del mundo antiguo (especialmente en los argumentos de Aristóteles) a favor de la esclavitud. Aquí se muestra la dependencia de cada "overlapping consensus" respecto a las condiciones fácticas del tiempo y, en esta medida, la discrepancia siempre posible entre el *concepto político* y un *principio universalmente regulativo* de la **filosofía moral**. ¿Podría ser esto ahora de otra manera?

Pienso que no. El mismo Rawls confirmó indirectamente esta consideración, cuando él mismo estuvo dispuesto, por el interés de lograr el "overlapping consensus" a nivel global, a incluso renunciar al supuesto del principio de la democracia (como yo lo veo, a la libertad e igualdad de todos los ciudadanos, también en el sentido de la participación en la legislación política). Él construyó una nueva versión de su teoría de la justicia (bajo el título de The Law of Peoples) en la que substituye[22] el principio de la democracia liberal —marcado por la tradición occidental— por un principio aceptable multiculturalmente de una "sociedad bien ordenada" (liberal o jerárquicamente).

---

[21] *Cfr.* E. Dussel. *De la invención de América al descubrimiento del otro*, pp. 75 ss.

[22] *Cfr.* J. Rawls. "The Law of People", en S. Shute/S. Hurley (editores) *On human Rights*. The Oxford Amnesty lectures. Harper Collins, 1993. Naturalmente, se dio para Rawls una nueva concepción de la "Teoría de la Justicia" por la necesidad de generalizar su teoría debido al interés de una aplicación más global. Ahí había una cierta compensación, a mi parecer, para una muy problemática abstracción de las relaciones políticas exteriores en una democracia occidental, que está en la base de su "*Teoría de la Justicia*" de 1971 —del mismo modo como lo está la mayoría de las teorías relevantes de la discusión actual en occidente, y que desde un principio cae en la sospecha del euro y atlantocentrismo—. Rawls ahora reconoce la limitación del alcance de su teoría original; sin embargo, no intenta corregirla por medio de una revisión universal de sus postulados generales, sino que presenta una teoría *ad hoc* —como adaptación a nuevas necesidades de aplicación—, que la completa (*loc.cit.* p. 50). "Typically, a constructivit doctrine proceeds by taking up a series of subjects, starting, say, with principles of political justice for the basic structure of a closed and selg-contained democratic society. That done, it then works forward to principles for the claims for future generations, outward to principles for the law of peoples, and inward to principles to special social questions. Each time the constructivist the procedure is modified to fit the subject in question" (*loc.cit.*, p. 46). El mismo Rawls se dio cuenta de que se podría proceder de otro modo en este punto, si con la tradicion filosófica se pudiera partir de *principios a priori de razón universalmente válidos*. (*loc. cit.*, pp. 45 ss.).

No obstante, actualmente, hay también otros ejemplos de una posible discrepancia entre el "overlapping consensus" alcanzado o por alcanzar y el principio regulativo de la justicia válido universalmente. Estoy pensando en la *exclusión de los pobres* (sobre todo los del tercer mundo) y en la insuficiente consideración de las generaciones venideras a través de la aceptación actual de la globalización del orden capitalista y de la economía de mercado.

Visto en su totalidad, se muestra que el desarrollo de la filosofía rawlsiana sigue la tendencia de acuerdo con la cual substituye la "teoría de la justicia", originalmente inspirada por Kant, por un concepto en el sentido del *pragmatismo político* por esta razón, los representantes pragmáticos del liberalismo, J. Rawls y R. Rorty, renunciaron evidentemente a la posibilidad (y, como ellos opinan, a la necesidad) de una fundamentación filosófica de la justicia, porque llegaron a la convicción (hasta aquí en concordancia con los *comunitaristas)* de que cualquier forma de *filosofía moral*, del mismo modo que la metafísica y la teología pertenecen a las "doctrinas comprehensivas" culturalmente dependientes y, en esta medida, no pueden ser ni *interculturales*, ni neutrales ni apartidistas respectivamente.

Para nosotros aún queda la pregunta: ¿se puede dar uno por satisfecho con el concepto pragmático-político del "overlapping consensus", cuando se quiere responder a la pregunta acerca de las condiciones sobre la posibilidad de una sociedad *multicultura*l sin recurrir a un dogmatismo culturalmente dependiente?

IV. El fundamento de una solución del problema de la justicia en la sociedad multicultural desde la perspectiva pragmático-trascendental de la ética del discurso

Como se indicó desde el principio, mis consideraciones sobre la aporética de la filosofía política del presente, tienen el propósito de inaugurar el horizonte actual de argumentación para una respuesta moral-filosófica al problema de la justicia en el multiculturalismo. La respuesta posible se dilucidará a partir de una ética del discurso *fundamentada desde la pragmática trascendental.*

Antes que nada, me gustaría introducir el postulado de la ética del discurso por la vía de una refutación —que comparten evidentemente Rorty y Rawls con los comunitaristas— de la suposición del *Historicismo relativista* respecto a la dependencia cultural de las normas morales básicas.

La primera de estas suposiciones consiste, desde mi punto de vista, en la insinuación fundada por Rorty y Rawls, de acuerdo con la cual es posible y se debe, respectivamente, tomar de la tradición occidental democrática una concepción suficiente de *la justicia como equidad* sin una fundamentación última de carácter filosófico-moral de los criterios normativos. La segunda suposición, relacionada estrechamente con la primera, consiste en la convicción de que cualquier *fundamentación filosófica* posible de la justicia —incluso la fundamentación de una *justicia intercultural*— se atribuye a una "doctrina comprehensiva del bien" culturalmente dependiente, y en esta medida no puede ser interculturalmente ni neutral ni apartidista.

En lo expuesto anteriormente mencioné mi argumento principal en contra de la *primera* suposición: el hecho de que una fundamentación *moral-filosófica* del principio de justicia no sea superflua, lo muestra la transformación relacionada con este aspecto de la teoría de la justicia en la teoría de Rawls sobre el "liberalismo político". La substitución de la fundamentación de un *principio filosófico de universalidad* por el principio del "overlapping consensus" no puede proporcionar ningún principio normativo para evitar soluciones injustas a costa de terceros no involucrados o, respectivamente, para la transformación de las relaciones políticas existentes en el sentido de una norma fundamental de una justicia universalmente válida. Un principio tal, de carácter regulativo y normativo, sería precisamente necesario en la actualidad, de cara a la *globalización* de todos los problemas filosófico-morales; así, por ejemplo: en la discusión mundial sobre los *derechos humanos*, sobre un orden *económico mundial* justo, sobre una adecuada *política del medio ambiente*, que no deje de considerar el futuro de las futuras generaciones de la humanidad.

El principio universalmente válido de la justicia (y de la corresponsabilidad) aquí buscado, sólo puede ser fundamentado, tal como aquí lo puedo afirmar, mediante la *pragmática trascendental de la ética del discurso*, y esta fundamentación —ésta sería la respuesta a la segunda suposición compartida por Rorty, Rawls y los comunitaristas— no contiene ni una *teoría comprehensiva del bien* en el sentido teológico o metafísico, ni tampoco es dependiente para su validez de una tradición cultural particular; más bien, se trata de una fundamentación, en sentido estricto *apartidista,* respecto a cualquier tradición cultural y también independiente respecto a cualquier concepción personal de la buena vida.

¿Cómo puede ser defendida esta segunda respuesta frente a la convicción ampliamente compartida en la actualidad de que cualquier ética filosófica es dependiente de la concepción del mundo y de la cultura?

Con el propósito de preparar mi respuesta me gustaría que se recordara la siguiente dificultad: si se siguen los principios de la fenomenología hermenéutica respecto al a priori de la "pre-estructura" del "ser-en-el-mundo", —es decir, de la *pre-comprensión-del-mundo*, la cual siempre ha estado asociada a la *pertenencia* de una *comunidad lingüística y cultural*—, entonces es plausible suponer de hecho que también respecto a la ética; es decir, en relación a todas las *valoraciones consideradas como buenas o malas en el mundo de la vida,* también somos dependientes de una tradición cultural con valoraciones sólidas (C. Taylor). (Esto no excluye, dicho sea de paso, que nuestros juicios de valor no difieran entre sí, ni que no entren en conflicto unos con otros, pues no sólo nuestras experiencias personales son diferentes, sino que tampoco son tan homogéneas nuestras tradiciones culturales involucradas como se sugiere algunas veces en el comunitarismo. No obstante, al menos podría discutirse la tesis negativa de la *no independencia* de los juicios de valor de las tradiciones culturales particulares.

Ahora, ¿cómo están las cosas con esta comprensión, qué tiene que obtenerse por medio de la reflexión a nivel filosófico, la cual implica al mismo tiempo la segunda consideración, según ésta hay diferentes tradiciones culturales con sus respectivas perspectivas valorativas, las que podrían estar en conflicto unas con otras? Y ¿cómo están las cosas con la otra comprensión relacionada inmediatamente con esto, donde, en tal situación, surge el problema de la *justicia intercultural*, el cual tiene que ser resuelto de manera apartidista?

Ciertamente, también estas consideraciones pueden obtenerse en el marco de una tradición cultural determinada, así por ejemplo, en nuestras tradiciones occidentales, en primer lugar en el marco de la Ilustración griega, pero también en las tradiciones filosóficas no occidentales (Karl Jaspers) de las grandes culturas antiguas,[23] las cuales podrían incluso adquirir un carácter convencional en la tradición postilustrada. De esto se sigue, sin embargo, que —como

[23] *Cfr.*, por ejemplo, H. Roetz. *Die chinesische Ethik del Achsenzeit: eine Rekostruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

lo sugiere MacIntyre— ¿las consideraciones esbozadas de la reflexión filosófica no sólo son culturalmente dependientes respecto a su *génesis,* sino también respecto a su validez?

El problema planteado se hace manifiesto de manera más clara cuando tomamos en cuenta el principio del "overlapping consensus" ya confrontado con el *principio de universalización* de la justicia que se nos impone, de igual modo, en el nivel de reflexión sobre la comparación de las diferentes tradiciones valorales, sobre todo frente a conflictos que tratamos de juzgar apartidistamente. El principio ya señalado lo pienso, en el sentido de que toda solución justa de problemas en caso de conflictos moralmente relevantes debería ser sujeta a consenso, no sólo para todos los *participantes,* sino también para todos aquellos que son *afectados* por las consecuencias. Este principio perdería su sentido, desde mi punto de vista, si su validez dependiera de alguna de las tradiciones culturales posiblemente considerada como rival. No obstante, ¿cómo podríamos *fundamentar* el principio introducido independientemente de estas tradiciones valorativas? ¿Tendríamos que buscar auxilio en la religión o en la *metafísica* dogmática? Según la opinión de la mayoría de los filósofos actuales, no resta ninguna otra cosa, si es que todavía se sostiene como necesario algo así, como mera *fundamentación última* de la moral.

En este momento hemos alcanzado el punto de la aparente perplejidad de la filosofía actual. El motivo de esto se encuentra, desde mi punto de vista, en el hecho de que las corrientes dominantes de la filosofía actual no tienen ninguna representación de una *fundamentación filosófica-trascendental* de principios que no sea metafísica. (Se tiene que agregar que Kant, el fundador de la filosofía trascendental nunca consiguió separar analíticamente y de manera clara la "filosofía crítica trascendental" de la "metafísica dogmática". Esto vale especialmente en relación con la ética).[24]

Aquí sólo puedo introducir muy brevemente los aspecto más relevantes de la fundamentación última pragmático-trascendental de la Ética del discurso; a saber: el principio de la justicia que acabo de formular; es decir, el principio de la necesaria capacidad de consenso, respectivamente, de la aceptabilidad de todas las

[24] *Cfr.* K.-O. Apel. "Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysiche Tradition der Ethik Kants", en R. Fornet-Betancourt (hrsg.). *Ethik und Befreiung*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 1990, pp. 10-40; wiederabgedruckt: G. Schönrich/Y. Kato (hrsg). *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, pp. 326-359.

soluciones a problemas moralmente relevantes para todos aquellos que son afectados por las consecuencias, tiene su fundamentación racional en el siguiente "factum de razón" (Kant) no empírico: el principio es *siempre necesariamente* reconocido por aquél que argumenta (en esto consiste la interpretación de "factum llamada por Kant el a priori perfecto) con relación a cualquier interlocutor posible en el sentido de una comunidad de discusión ilimitada. Esto quiere decir (y en ello consiste la indiscutibilidad de haberlo reconocido) que el argumentar —y así, del mismo modo, la llamada *presuposición moral de la argumentación*— es trascendentalmente irrebasable".

En esta manera de hablar no se encuentra ninguna apelación a un axioma metafísico (que necesitara de una fundamentación previa o que se postulara dogmáticamente), sino la reflexión sobre la siguiente condición: aquel que *argumenta seriamente*[25] (sin importar el tema de que se trate), no puede negar sin incurrir en

[25] Esto se tiene que acentuar en la actualidad, a propósito de la mezcla moderna que se ha hecho de todo género de discursos. Argumentar seriamente significa saber que se ha entrado en la forma de reflexión que descarga a la acción, que es la comunicación lingüística: en la que los conflictos del mundo de la vida sobre pretensiones de legitimidad no pueden ser decididos —ni solucionados, en principio, sin violencia— sin violencia, y tampoco por medio de una negociación estratégica. A aquel que, aparentemente, le dé qué pensar a la filosofía crética y empírico-realista con un discurso argumentativo, diciendo que incluso los discursos argumentativos (también en sentido nietzscheano o foucaultiano) pudieran ser vistos como prácticas de poder, habría que hacerle la pregunta de si estaría dispuesto a aplicarse a sí mismo dicho argumento. Ya que no podría afirmarlo sin incurrir en autocontradicción performativa, entonces resulta claro que no se puede cuestionar ni la posibilidad ni la necesidad de una primordial fundamentación última pragmático-trascendental y discursiva de la filosofía. Los filósofos, incluso los que afirman seriamente lo contrario, siempre han transitado por el discurso argumentativo serio; sin embargo, esto no significa que, para la fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso, fuera irrelevante el hecho de que en principio se pudiera en este mundo distinguir entre los participantes en la comunicación; es decir, distinguir entre aquellos con los que se pudiera llevar a cabo el discurso argumentativo y aquellos sobre los que se podría influir, en el mejor de los casos, persuasivamente o por medio de ofertas de negociación o amenazas (sobre las que se puede hablar en el discurso filosófico). Más bien, se da aquí una consecuencia de esta distinción necesaria (que, claro, no desempeña absolutamente ningún papel en el postmodernismo amable), una distinción que corresponde exactamente a la hecha entre la parte A de la ética del discurso, en la que el principio de universalización de la formación ideal del consenso es empleado irrestrictamente como principio de solución de todos los conflictos de interés, y la parte B, en la cual el principio primordial de la corresponsabilidad también se emplea como principio recíproco de la responsabilidad de interacción —y, también estratégicamente— con los semejantes. En este último caso,

autocontradicción performativa —o tan sólo dudar en el sentido de un acto argumentativo—, que él ha reconocido —al mismo tiempo teniendo una pretensión de verdad entendida como discurso intersubjetivo de pretensión de consenso— la validez de determinadas normas morales fundamentales para él mismo y para cualquier interlocutor posible —en el sentido de la veracidad y de apelar a los *mismos derechos de argumentación y de igual corresponsabilidad* en relación al descubrimiento y solución de todo problema moralmente relevante.

Esta fundamentación última de carácter pragmático-trascendental de la moral vale también para una discusión de todos los problemas moralmente relevantes en una *sociedad multicultural*; por ejemplo, en una discusión sobre la fundamentación moral y sobre la codificación positivo-jurídica, relacionada con ella, de los *derechos humanos* y su relación con valores morales de diferentes tradiciones, según sea el caso. Ahora se muestra aquí, que simplemente no puede ser verdad el que los participantes en una discusión estén totalmente determinados de manera respectiva por una comprensión culturalmente relativa del problema del valor. En el mismo análisis comunmente supuesto en la actualidad de la *pre-comprensión-del-mundo* y, en el caso de los presupuestos *de trasfondo del mundo de la vida* (en el sentido de Heidegger, Gadamer o Wittgenstein) resulta incompleto, a saber: no se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad, o bien, de la validez del discurso filosófico sobre el a priori de las precomprensiones culturalmente dependientes de nuestro mundo de la vida, respectivamente, (ni Heidegger, ni Gadamer y, menos aún en el último Wittgenstein se encuentra una *relflexión trascendental* de este tipo).

el que hasta ahora hace comprensible la necesidad funcional de los sistemas de poder, de los estados de derecho y de la economía de mercado, donde el telos del entendimiento consensuado siempre es reconocido en el discurso primordial, se convierte en meta de largo plazo y principio regulativo de una "política moral" (Kant), que tiene que aspirar, por el deber mismo (Kant), a una disolución puramente estratégica, a través de relaciones institucionales de comprensión, por ejemplo, un orden de derecho y de poder civil mundial. *Cfr.* K.-O. Apel: "Kants 'Philosopihischer Entwurf: Zum ewigen Frieden'..." (s Anm. 2), así como "Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", en R. Fornet-Betancourt (hrsg.) *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 1994, pp. 17-38, y:"Kann las Anliegen der 'Befreiungsethik' als ein Anliegen des 'Teils B' der Diskursethik aufgefasst werden?", 1996 pp. 13-44.

Por esta razón no se puede llegar, por ejemplo, a la comprensión de que el núcleo indiscutible y *trascendental* de los derechos humanos válidos universalmente, habría que encontrarlo en las condiciones de discusión sobre estos mismos derechos. Naturalmente, aquí sólo se está indicando el punto de partida metodológico para una discusión intercultural sobre los derechos humanos. Ella misma tendría que considerar las necesidades (por ejemplo, el estado de desarrollo) de las diferentes culturas como discusión global (en relación con la explicación diferenciada y ponderación de los diferentes derechos humanos), y en este contexto, la consideración (para todos los afectados que tengan capacidad de consenso) de la relación entre *derechos de libertad y participación política* y los llamados *derechos básicos de sobrevivencia* (como alimentación, vivienda, protección contra la violencia), puede ser definida de manera completamente diferente, antes que nada y principalmente, de acuerdo con el contexto de referencia local.

La problemática sobre los derechos humanos apuntada en último lugar, descubre que no se debe aceptar que las soluciones concretas de los llamados derechos *básicos de sobrevivencia* (como alimentación, vivienda, protección contra la violencia) puede ser definida de manera completamente diferente, antes que nada y principalmente, de acuerdo con el contexto de referencia local.

La problemática sobre los derechos humanos apuntada en último lugar, descubre que no se debe aceptar que las soluciones concretas de los problemas moral y jurídicamente relevantes de una sociedad multicultural, no se podrían alcanzar por medio de una deducción filosófica de normas materiales a partir de principios *fundamentados trascendentalmente*. Tal fundamentación última —sugerida por el racionalismo clásico— estaría en completa oposición al espíritu de la ética del discurso. El aspecto metodológico principal de la *ética del discurso* se encuentra, más bien, en la fundamentación de procedimientos ideales de discursos reales postulados a priori sobre los problemas por resolver. Esto quiere decir, que los principios fundamentados trascendentalmente de los mismos derechos y de la misma *co-responsabilidad* de los interlocutores, así como el *principio de la justicia de la capacidad de consenso,* requerida para la solución de los problemas de todos los afectados, se refieren, como principio regulativo (en sentido kantiano) a un discurso práctico (cuya realización misma constituye ya una obligación moral) entre los representantes de las

distintas culturas y estos, y entre los representantes de los estados de derecho.

A nivel global, quisiéramos pensar aquí, en primer lugar, en las tantas conferencias —no sólo en las conferencias cumbres— sobre cuestiones de la humanidad que en la actualidad tienen lugar caso cotidianamente: conferencias sobre problemas de alimentación, problemas de sobrepoblación, derechos de la mujer, transportación de desechos, política energética, medio ambiente, reparto de las cargas financieras entre los países industrializados y los que están en vías de desarrollo, y otras del mismo tipo. A *nivel regional*, quisiéramos pensar en las discusiones públicas que acompañan al progreso legislativo en los estados democráticos: discusiones, por ejemplo, sobre legislación social, derechos de los extranjeros y asilados, riesgos y oportunidades del uso técnico de la ciencia, problemas de ética médica como eutanasia, transplante de órganos, inseminación extrauterina, aborto, y otros por el estilo.

En todas estas discusiones se trata actualmente de problemas en los que entran en juego profundas diferencias de valores y conflictos eventuales entre diferentes tradiciones culturales. Y no se puede contar con que siempre se pueda obtener una solución por medio de un consenso discursivo, de cara a estas diferencias y conflictos. Sin embargo, con base en los principios procedimentales o normas fundamentales de la Ética del discurso, es posible exigir —también con el interés de facilitar los compromisos jurídicos requeridos—, incluso en caso de un *disenso* persistente, el hacer el intento por llegar a un consenso discursivo sobre los motivos más profundos de nuestro disenso. Para esto se necesita, en una sociedad multicultural —ya sea a nivel global o regional— del esfuerzo permanente por un *entendimiento*, también en el sentido de la *comprensión hermenéutica* de las tradiciones de valores que entran en conflicto.

Ejemplos para la última problemática señalada, sobre el encuentro con tradiciones valorales profundas que condicionan religiosa o éticamente el disenso, se dan en el marco de las relaciones familiares. Así, desde mi perspectiva, se podría llegar con facilidad a un consenso moral respecto a la cuestión de la *poligamia* entre cristianos y musulmanes. Sin embargo, sería menos posible llegar, en la actualidad, a un consenso sobre el tema del *aborto* entre católicos creyentes y liberales ateos. No obstante, en el último de los casos me parece que se puede llegar a un consenso sobre el

particular racionalmente fundado: el motivo de disenso se encuentra, sobre todo, en las distintas valoraciones del status humano del feto y de su derecho a la vida, en comparación con el derecho a la libertad de la madre.

Con esta vaga explicación de un conflicto de valores morales he indicado al menos, dentro de un contexto cultural occidental, la dimensión de los problemas concretos, cuya solución en una sociedad multicultural podría y debería ser buscado por medio de discursos prácticos. Como es sabido, en la actualidad, normalmente un filósofo debe parar aquí y no sólo por falta de tiempo.

RÉPLICA A LA PONENCIA "EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL" DE KARL O. APEL

*Dora Elvira García González**

En este texto presento la réplica y los comentarios a la conferencia "El problema de la justicia en una sociedad multicultural", dictada por Karl Otto Apel recientemente,[1] la cual me ha parecido de suma relevancia, pues muestra su preocupación por encontrar el tipo de justicia adecuada a la teoría que la sustenta: una sociedad multicultural. Al desarrollar la cuestión se enfrenta a la filosofía de John Rawls, ante la cual realiza una interpretación sobre su filosofía en la última versión.

El problema central sobre el que versa la ponencia de Apel se ubica, por un lado, en la disyuntiva entre aquellas teorías que defienden y apoyan el particularismo así como la pluralidad de valores de diferentes tradiciones, por el otro, los defensores del derecho homogéneo y su fundamentación moral en el sentido de una justicia intercultural. Apel parece querer conciliar ambos aspectos al señalar la relación de complementariedad entre ellos pero, como se verá más adelante, se inclina hacia uno de dichos polos.

Al abordar el tema de la justicia en el multiculturalismo, Apel se enfrenta a problemáticas tales como el monoculturalismo y pluriculturalismo para intentar proporcionar respuesta al proble-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] Conferencia dictada el 1o. de octubre de 1997 en el Coloquio de Filosofía "Teoría Crítica, Liberación y Diálogo Intercultural", realizado en la Universidad Intercontinental.

ma de la justicia en una sociedad multicultural. Recorre diversos caminos con el objeto de responder al reto de la globalización existente y los confronta con el problema de la multiculturalidad; globalización entendida por él en dos niveles. La globalización de primer orden es ejemplificada a través de la dominación económica y como "imbricación planetaria de las relaciones humanas en el ámbito de la técnica, la economía y en la polìtica",[2] la cual lleva un impulso que es difícil detener. La globalización de segundo orden se lleva a cabo a través de la globalización moral y cultural. Apel piensa que el orden legal mundial puede posibilitar la coexistencia pacífica y la cooperación responsable de las diferentes tradiciones de las comunidades étnicas y religioso-culturales. Dicho orden será el paradigma para la construcción de todos los derechos de los Estados en contra de una exigencia nacionalista extrema y de los fundamentalismos. En la constitución de la globalización de segundo orden el roblema moral para alcanzar la justicia en una sociedad multicultural juega un papel fundamental, ubicándose en éste la preocupación apeliana. Para Apel es necesario evitar el choque cultural entre las culturas dominantes y las no occidentales, es decir —como él lo afirma—, "las de los pobres del tercer mundo". Por ello, sostiene que la labor de la filosofía hace comprensible la labor del multiculturalismo, vista como respuesta inevitable a la globalización y justificada por medio de principios normativos. Él piensa encontrar respuesta a esa situación del multiculturalismo en su ética del discurso fundamentada pragmático-trascendentalmente, intentándolo a partir de la descalificación de otras propuestas tales como la comunitarista y las liberales de Rorty y Rawls. La idea defendida por Apel sostiene la posibilidad de dar principios fundamentados de manera trascendental de los derechos y de la corresponsabilidad de los interlocutores, los cuales, junto con el principio de la justicia de la capacidad de consenso, se refieren a un discurso práctico entre los representantes de las distintas culturas.

Aquí quiero iniciar mi comentario al texto apeliano sobre el señalamiento que él mismo hace a su propia filosofía, presentándola como el justo medio entre las posturas globalizadoras y las contextualistas, ya que pretende reconocer la multiplicidad de las culturas y sus tradiciones juntamente con el reconocimiento de

[2] *Ibidem.*

una norma universal de la justicia global aplicable a cualquier persona en el mundo contemporáneo. Visto así, parece que su teoría convence; sin embargo, y como explicaremos más adelante, Apel se aleja de lo contextual al proponer para todas las culturas una norma universal única.

Apel expone la validez universal de la norma de la justicia, de la igualdad de derechos de las diferentes tradiciones, como una condición de posibilidad para la coexistencia de las culturas frente a problemas comunes de la humanidad. Así mismo afirma que la sociedad multicultural debe fundamentarse en el principio de complementariedad, al reconocer suposiciones de valores contrapuestos y la pertenencia de los seres humanos a diferentes tradiciones culturales. Por otro lado, propone la obligatoriedad común hacia las normas fundamentales de la justicia universal e intercultural, el aspecto del derecho homogéneo como norma moral fundamental de la justicia y, como consecuencia, la corresponsabilidad de todos por la solución de los problemas de la humanidad. Pareciera que sus intenciones realmente mediatizan y logran implantarse en la diversidad y la pluralidad de las culturas y las tradiciones; en esto no hay discusión, aunque sí en el cómo se lleve a cabo dicha cuestión. Al parecer, esa corresponsabilidad no se discute, sino más bien la apoyamos. Sin embargo, al transcurrir del texto parece siempre orillarse al lado del derecho homogéneo y globalizador de las normas válidas para todos. Además, creo que, a partir de la manipulación de algunos autores considerados por Apel, por intentar ceñirlos a un extremo —el historicismo relativista—, malinterpreta su pensamiento o se vale de interpretaciones que son poco claras y bastante dudosas. Toma como ejemplos tanto a liberales como comunitaristas defensores de las posiciones pluralistas y particularistas de los valores de las diferentes tradiciones, haciéndolos caer, final y necesariamente, en el extremo contextualista del particularismo y relativismo historicista. Apel señala que incluso Rawls, con su deontologismo de los derechos, se ha situado en el marco de proyectos de la vida buena, es decir, al bien entendido teleológicamente y pluralmente, como lo sostienen los comunitaristas. Su consideración sobre Rawls radica en la segunda etapa de éste último, pero extrapolándolo, como lo veremos más adelante.

Nuestro autor sostiene que los comunitaristas han comprendido la fenomenología hermenéutica de Gadamer respecto a la facticidad e historicidad de nuestro ser en el mundo, el entretejido

de los juegos del lenguaje wittgenstenianos, o la eticidad sustancial de la realización histórica del espíritu objetivo. Como sucede con los comunitaristas, considera, las normas fundamentales que aparecen con pretensiones de validez universal, de una ética de la justicia deontológica, tienen su contenido de sentido gracias a una tradición comunitaria concreta e histórica de la eticidad sustancial, a la cual, si se le quita el trasfondo histórico y la tradición de una comunidad, se le reduce a un abstracto deber, semejante al imperativo kantiano criticado por Hegel.[3]

La filosofía actual, declara, ha intentado solucionar las cuestiones planteadas por la problemática "universalismo y particularismo" sin mayor éxito, y sin una mediación satisfactoria. Ante esto me parece importante responder que es factible sustentar la mediatización entre los polos de "universalismo" y "particularismo" en la filosofía de Rawls, viéndolo desde la perspectiva general y total de su pensamiento hasta hoy. Podemos señalar que en la tensión entre ambas extrapolaciones, más que mostrarse una negación de cualquiera de los dos rubros extremos, se puede vislumbrar una superación a través del mecanismo tensional del *equilibrio reflexivo,* aspirando conjugar un universalismo con un pluralismo de formas de vida. Por ello, más que negar el formalismo universalista en Rawls en favor de su política, se sugiere su superación debido al artificio tensional que con una actitud de ajuste anula dicha negación. Dicho lo anterior, es necesario señalar que, de no ser así, emergería tanto una concentración y una polarización como un empobrecimiento y agotamiento, que trae consigo, finalmente, una ruptura entre ambos polos, que es lo que Apel descalifica. Evidentemente Apel no comparte esta interpretación, de ahí la descalificación de la teoría rawlsiana para lograr esa multiculturalidad y correspondientemente la adjudicación de esa cualidad a su propia teoría.

Al comunitarismo, Apel lo descalifica para el logro de esta mediación, considerando que la justicia, incluso con las pretensiones de universalidad bajo los supuestos comunitaristas, puede pensarse sólo como "una pretensión valorativa en el sentido de una tradición cultural".[4] En el citado comunitarismo, según afirma el filósofo alemán, únicamente se aprecia el relativismo cultural y de valores al no aceptar dicha corriente la sustancialidad en ellos ni

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

la pretensión de universalidad, así como tampoco posibilita la validez de la justicia intercultural. Creo que Apel no toma en cuenta seriamente estas posiciones. En lo que respecta a la postura de Charles Taylor, me parece que este no cae en lo señalado por Apel. Sin embargo, y a pesar de la importancia de la cuestión, no me detendré en ella por sobrepasar las intenciones que específicamente quiero abordar en este espacio. Es necesario señalar simplemente que mal interpreta también estas teorías.

Apel entonces se pregunta: "En el caso de un conflicto entre diferentes tradiciones religiosas [...] el Estado debería reflexionar sobre una base intercultural y neutralmente religiosa del orden liberal y democrático básico. Pero ¿dónde podría encontrarse esto en la actualidad, acaso entre los liberales?".[5] Le parece extraño, aunque significativo, el que algunos pensadores —refiriéndose a Rawls y a Rorty— se hayan dejado impresionar (sic) por argumentos histórico-relativistas de los comunitaristas y hayan "abandonado el 'universalismo' propio de la tradición liberal (sobre todo la defensa de los derechos humanos)".[6] Ahí inicia su crítica sobre la filosofía rawlsiana en la que si bien acierta al decir que *Una Teoría de la Justicia* es considerada como representativa de la filosofía moral y del derecho —siguiendo a Kant—, y por lo tanto con un corte liberal y universalista nosotros diríamos que, en una posición kantiana revisionista, por su tránsito a lo concreto e institucional. Sin embargo, e infortunadamente, Apel sigue en su interpretación la postura de Richard Rorty, en la cual este último se congratula por el deslizamiento que tiene Rawls en su pensamiento hacia el historicismo relativista.[7]

Me parece que Rorty aplaude una situación inexistente, ya que, en todo caso, Rawls nunca pretende ser relativista. Esto sería negar las bases fundamentales de su teoría, y aunque si bien es cierto que hay un deslizamiento y un tránsito, no quiere decir la negación de su postura primera. Creo que es más bien una superación de ella al intentar conjugar el carácter universalista presentado al principio, con una posición más real, más circunstanciali-

[6] *Ibidem.*

[6] *Ibidem*

[7] Crítica llevada a cabo en el artículo "La prioridad de la Democracia sobre la Filosofía" y que Apel sigue en su interpretación. *Cfr.* Richard Rorty. "La prioridad de la Democracia sobre la Filosofía", en Gianni Vattimo (comp), *Secularización de la Filosofía.*, Ed.Gedisa, 1994, p.49

zada, en la cual, ahora Apel se apoya al extremarla para hacer su crítica a Rawls. Por esto dice aquél: "trataremos de tener acceso a la respuesta rawlsiana sobre el problema del multiculturalismo por el camino de la interpretación que da Rorty en el texto citado".[8] Personalmente considero que Apel incurre en dos errores: el primero consiste en basar su crítica en una interpretación ajena; el segundo equívoco consiste en pensar que la interpretación realizada por Rorty sobre Rawls, en el artículo citado, parte de las afirmaciones que hace este ultimo en su texto *Liberalismo Político,*[9] cuando en realidad la crítica rortiana versa sobre "Kantian Constructivism in Moral Theory"[10] y "Justice as Fairness: Political not Metaphysical",[11] ya que en ese momento el primero aún no se había publicado.[12] Quiero decir que Apel confunde la obra criticada por Rorty. Haciendo caso omiso de esta confusión, podemos señalar la afirmación de Apel, en la cual Rorty parte de la convicción rawlsiana según la que "[...] el Estado de derecho se debería comportar de manera neutral frente a las pretensiones de la filosofía, de igual modo que como lo debería hacer frente a cualquier credo religioso y no determinar ningún juicio sobre la verdad de las concepciones del mundo o comprehensivas"[13] Rorty no considera necesaria ni posible una fundamentación filosófica o una justificación de la posición política del Estado de derecho liberal, y de ahí que se congratule y aplauda el deslizamiento de Rawls sobre todo en "Justice as Fairness: Political not Metaphy-

[8] K.O. Apel, en la conferencia citada.

[9] *Ibidem*

[10] John Rawls. "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Justicia como equidad,* Madrid, Tecnos, 1986.

[11] John Rawls. "Justice as Fairness Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs,* vol.14, No.3. Princeton University Press, 1985.

[12] El artículo de Rorty es anterior (1985) en su publicación a la última gran obra de Rawls que es de 1993. El artículo al que Rorty se refiere es "Justice as Fairness: political not metaphysical", de 1985. Así mismo señala que: "el siguiente trabajo de Rawls nos ha ayudado, como dije antes, a abrazar la vertiene historicista de esta ambigüedad" y se refiere a"Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy,* LXXVII, 1980, pp. 515-572. Rorty apunta que "La posición originaria no es una base axiomática (o deductiva) de la que se extraigan principios, sino un procedimiento para elegir los principios más adecuados para la concepción acerca de la persona que es más conveniente sostener, al menos implícitamente, en una sociedad democrática"; citado en "La prioridad de la democracia sobre la Filosofía", *op cit.,* p. 56, en nota a pie de página.

[13] K.O. Apel, conferencia citada.

sical", en donde señala el profesor de Harvard que su teoría no es metafísica sino política, de modo tal que haga pensar a Rorty que su tránsito ha sido radical, y que ahora se planta en el ámbito netamente contextual y específico de una cultura. Frente a la postura de Rorty, Apel considera que tanto los filósofos que intentan fundamentar la justicia intercultural como base del Estado de derecho liberal como los que sostienen una neutralidad del Estado de derecho democrático liberal se identifican con ese Estado, sosteniendo que es esa forma estatal de la democracia liberal la única base posible, aunque contingente, de consenso en cuestiones de filosofía política. Esto significa para Apel un encerramiento en dicha forma de sociedad de una manera unicultural. En consecuencia, dice que para Rorty no es posible defender la neutralidad del Estado de derecho con argumentos válidos, independientes de la tradición. Con esto, Apel considera que en Rorty la respuesta es relativamente local y etnocéntrica, en la cual, el historicismo relativista liberal se transforma en un centrismo cultural, imposibilitándose con esto el diálogo intercultural. Rorty piensa como imposible el diálogo intercultural al absolutizar el pluralismo que caracteriza el relativismo y critica a Rawls en su artículo citado, en donde Apel se basa para a su vez llevar a cabo su juicio a Rawls, lo cual resulta peligroso ya que su interpretación es, ciertamente, de segunda mano.

Dejando esta cuestión de lado, podemos señalar que Apel afirma que desde la concepción original de Rawls, su teoría carecía de una fundamentación, estando ésta contenida en los supuestos de su teoría, en lo que "Rawls más tarde llamó Constructivismo kantiano".[14] Me parece que Rawls no intenta cambiar de forma de fundamentación, apelando a una situación procesal, como lo demuestra en éste último artículo de 1980, más bien lo que Rawls intenta es transitar hacia un cierto teleologismo que en su primera y gran obra, *Una Teoría de la Justicia,* no aceptaba, marcando de manera definitiva su posición deontológica en un sentido de privilegiar lo correcto sobre lo bueno para no menoscabar la libertad. Este es el primer gran movimiento que Rawls hace en su teoría. No creo que quisiera movilizar ese fundamento ya que, como lo señala en "Justice as Fairness Political not Metaphysical", nunca sostuvo una fundamentación, y mucho menos de carácter

[14] *Ibidem.*

metafísico. Este punto resulta ser complicado, ya que parece que Rawls está entendiendo lo metafísico desde un punto de vista duro, es decir desde las metafísicas univocistas. Ciertamente incurre en esa interpretación, siendo que no toda metafísica tiene ese carácter. Creo que ahí radica su problema, y además, a pesar de su negativa ante una posibilidad metafísica, podemos afirmar que la consideración no explícita de la metafísica existe, aun a pesar suyo.[15]

Ahora bien, Rawls efectivamente se mueve hacia una consideración más teleológica, al proponer la posibilidad de una variedad de concepciones del mundo para abrir su visión a la diversidad de bienes y dar una mayor apertura a las diversas concepciones del mundo. Esto es lo criticado por Apel al pensar que Rawls absolutiza dicha postura, pero sin entender el mecanismo que subsana esas extrapolaciones. Apel señala que la fundamentación última rawlsiana recae en el *equilibrio reflexivo*, como idea regulativa de un proceso de corrección recíproca entre el sentido de justicia de los filósofos y el sentido común de justicia, y que "el *equilibrio reflexivo* indica grandes similitudes con el círculo hermenéutico de la filosofía continental, en el sentido de Dilthey, Heidegger y Gadamer".[16] Está interesado en demostrar el contrapeso de lo universal y la tradición hermenéutica de las culturas particulares en una sociedad multicultural, por lo cual señala la fundamentación mencionada del *equilibrio reflexivo* como "muy débil", promoviendo la regresión al historicismo relativista.[17] Para esto utiliza el texto de "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en donde, según Apel, Rawls se propone no aportar ninguna concepción moral general como fundamento de una concepción, pública de la justicia, siendo ella la única manera de hacer compatibles las diversas y plurales doctrinas del bien. Y continúa diciendo que parece que Rawls niega tanto la posibilidad como la necesidad de "[...] una fundamentación de la teoría de la justicia independiente de las doctrinas culturalmente relativas del bien de la filosofía moral. A menos que él entendiera aquí bajo "general moral conception", una de las muchas y diversas doctrinas del bien".[18]

---

[15] A partir de "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *op.cit.,* Rawls niega esta cuestión, que repite en la "Réplica a Habermas", *The Journal of Philosophy,* Vo. XCII, No.3, March 1995, pp.132-180

[16] K. O. Apel, conferencia citada.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem,*

Efectivamente, Rawls parece dar mayor amplitud a la consideración de las diversas doctrinas del bien, dando lugar a una consideración más teleológica que como la presentaba al principio. Rawls transita desde ese pretendido deontologismo en donde se justificaba la fundamentación con poca o nula relación a las teorías del bien, a aquélla en la que permite la diversidad de concepciones del mismo. De ahí que, —como respuesta a la pregunta de Apel—, para fundamentar una concepción política y pública de justicia para *todos* los ciudadanos de una democracia se haga necesario ese juego tensional entre lo deontológico y lo teleológico, con el fin de mantener una fundamentación por un lado y una pluralidad por el otro. Apel cuestiona cómo representamos el criterio de legitimación para la concepción de la justicia relevante políticamente, en especial cuando se aplica a una sociedad global y multicultural. Asimismo, sugiere que es en el *overlapping consensus* en donde Rawls encuentra el equivalente útil práctico y político para su teoría temprana del *equilibrio reflexivo*.

Creo que dicho *equilibrio reflexivo* es el que da la pauta para que en Rawls se propicie el equilibrio entre lo universal y lo particular, entre los principios y el mundo histórico de las instituciones. Es entonces el *overlapping consensus,* según Apel, por el que Rawls caracteriza su liberalismo político y en el que encuentra la explicitación práctica y política de su teoría del *equilibrio reflexivo*, postura llamada por Apel "temprana". Me parece que esta adjetivación es imprecisa, ya que el mecanismo del *equilibrio reflexivo* se permea a través de toda la teoría rawlsiana, y aunque efectivamente en *A Theory of Justice* no es explicitada en su plenitud, es a lo largo de su teoría como un todo en donde logra explicitarse plenamente, logrando de ese modo la tensión entre los principios universales con lo histórico y relacionándose, pero sin confundirse, con el *overlapping consensus* que es el efecto y el logro de ese equilibrio en un sentido práctico y aplicativo. Ese contrapeso marca esos mínimos comunes en los que se puede llegar a alcanzar el acuerdo y el consenso.

Apel afirma que "[...] de acuerdo con el último Rawls, deberíamos mantener nuestro cuestionamiento respecto a la concepción del 'overlapping consensus'"[19] entendiéndolo como elemento de fundamentación para la legitimidad política y señalando la obje-

[19] *Ibidem.*

ción a la consideración sostenida por algunos diciendo que el mencionado consenso ha querido dar una explicación para sustentar la posibilidad de una estabilidad social en un orden social plural, y así haber supuesto la fundamentación filosófico-moral de la teoría de la justicia como "freestanding political theory". Obviamente, y como lo señala Apel, Rawls no acepta dicha consideración hecha sobre todo por Habermas[20] espondida por el mismo Rawls.[21] Ya hemos comentado que la posición rawlsiana supone sustentos de índole metafísico, quiéralo su autor o no, aunque sus respuestas sean negativas en su "Contestación a Habermas". Si bien es cierto que al negar el sustento de su teoría simplemente afirma la importancia de la política y la renuencia a introducirse más allá de estas cuestiones, sí logra con el *equilibrio reflexivo* —a diferencia de lo que sostiene Apel—, un balance para relacionar los principios fundamentantes con la realidad de las instituciones y por ende históricas. Este mecanismo racional logra el acuerdo, pero no sólo en un nivel político sino que necesariamente involucra cuestiones justificativas no aceptadas por Apel.

La crítica de fondo hecha por Apel a Rawls se dirige a reprobar su alejamiento de las cuestiones normativas y universales de la concepción de la justicia obligatoria para todos los ciudadanos, señalando que en la nueva posición no hay más una única teoría comprehensiva del bien, sino una multiplicidad. A través de esta única teoría comprehensiva radicaría para Apel la posibilidad de una sociedad multicultural en un sentido globalizante. Ante las preguntas propuestas por él sobre la posibilidad de la teoría rawlsiana, hemos de decir que, como ya se mencionó, el deslizamiento realizado por Rawls en su teoría va del deontologismo al teleologismo de manera tal que este giro permite no centrarse solamente en la cuestión de un deontologismo absoluto universal, sino que ofrece la posibilidad de orientarse a la multiplicidad de bienes y de modo de la vida. Parece apreciarse con bastante claridad que aquí sí hay una complementariedad que Apel no ve. Y, algo fundamental, es la posibilidad de la justicia en una sociedad multicultural aunque no sea global, como lo quisiera Apel. Creo que aquí yace la riqueza de la teoría rawlsiana —y no entendida

[20] J. Habermas. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy,* vol. XCII, No.3, Marzo 1995, pp. 109-131.

[21] John Rawls. "Reply to Habermas", *ibidem,* pp.132-180.

por Apel—, en el ajuste mediado y tensional entre los principios universales con su carga deontológica, los cuales son elegidos a través del *equilibrio reflexivo* que necesita de ese juego que revisa y ajusta reflexiva y deliberativamente dichos principios a la realidad contextual, para que sean vivos y no estén vacíos de contenido empírico.

La multiculturalidad en Rawls es posible gracias a esa interrelación entre los puntos mínimos comunes, como referentes mínimos y las cuestiones históricas y circunstanciales de las personas de carne y hueso, y de una sociedad determinada. No se trata para Rawls de sostener una teoría universalmente válida para lograr esa interculturalidad, sino más bien requiere el vaivén entre lo universal y lo particular lográndolo a través de su mecanismo equilibrante y reflexivo. Es cierto que Rawls rechazaría esa consideración absolutamente universal, que tantas y tan variadas críticas recibió; no se queda fijo ahí, lo cual no significa tampoco que se vaya al extremo opuesto aplaudido por Rorty y pregonado por Apel. Rawls no se ubica ni en un extremo ni en el otro, sino ciertamente entre ellos en un balance equilibrado y ciertamente complementario. Apel no puede comprender el que Rawls se deslice hacia lo particular sin abandonar lo universal. Por ello, Rawls no niega la fundamentación o el ámbito universal en aras de lo contextual, sino que lo supera para lograr una mutua relación de equilibrio. Por ello, también, la justicia como equidad puede ser válida sólo en conexión con lo particular, y en este sentido podríamos responder con Rawls que sí es posible obtener un criterio de la justicia intercultural en tanto se apele a ese equilibrio.

Evidentemente la mencionada justicia no puede ser global porque la globalización conduce y encauza a una absolutización y empobrecimiento, aunado esto, en un sentido político, a que precisamente los intentos globalizantes son los que han propiciado los totalitarismos que tanto daño han producido a lo largo de la historia de la humanidad. Por esta razón, a través del *equilibrio reflexivo* rawlsiano es como puede salvarse el dilema. Aun bajo los condicionantes sugeridos por Apel, como el hecho de cómo lograr un acuerdo políticamente deseado sin incluir a aquellos que "[...] no participan en la negociación pero (son) afectados por sus consecuencias, tales como los pobres o quienes apenas participan en los acuerdos político-económicos, pero que sí son afectados por ellos".[22]

[22] K.O.Apel, conferencia citada.

De nuevo, es a través del ajuste en el que participan todos los ciudadanos como se lograría ese equilibrio. En el caso de los más desaventajados, el equilibrio se intenta siempre y a través de los principios. Al lograr la igualdad, ellos no serían excluidos a pesar de las diferencias. Estas últimas tratan de subsanarse, y así a través de los puntos comunes reflexivamente elegidos se posibilita tanto la interculturalidad como la intraculturalidad. No es simplemente un concepto de entendimiento para una mera estabilidad, como lo sugiere Apel al considerar al *overlapping consensus* únicamente como la secuencia del *equilibrio reflexivo*, haciendo una identificación entre ambos términos.

El *overlapping consensus* y *el equilibrio reflexivo* responden a diferentes mecanismos, y aunque tienen una íntima relación entre sí, no son lo mismo. El primero es el lugar común al cual se llega por medio del consenso, es el mínimo consenso posible para una sana convivencia y por el cual se logra la estabilidad política. El segundo es un mecanismo de ajuste entre los principios y premisas que algo tienen de universal por elegirse racionalmente, y que conjuntamente con la consideración de los particularismos y la historicidad concreta, se llega a la posición complementaria para el logro del equilibrio.

Pienso que en Rawls no se sustituyen los principios morales por el *overlapping consensus*, los principios siguen estando presentes, construidos, elegidos y determinados reflexivamente pero siempre en relación con lo contextual, y ahí están los gérmenes de una filosofía moral, y a la vez empalmada con lo político. El *equilibrio reflexivo* funciona como principio regulativo que ordena y orienta, que cuando logra el punto común está considerando un universal, pero un universal concreto. Por ello los ejemplos que Apel cita sobre la esclavitud en el mundo griego, en el romano, o en Ginés de Sepúlveda considerándola como el *overlapping consensus* del mundo antiguo, no son en efecto un *overlapping consensus* en el sentido rawlsiano, por no apelar a esas normas o principios universales que por cierto no elegirían los hombres racionales si supieran que en un momento dado podría suceder que ellos fueran los esclavos (una elección tal no es racional). Pero independientemente de la situación hipotética que sostendría Rawls, y apelando a los dos principios que cualquier persona mínimamente racional elegiría, la esclavitud no caería dentro de ese parámetro. La cuestión radica en cuanto a que los principios y el *overlapping consensus* no se excluyen necesariamente como

apunta Apel. No creo que Rawls sustituya —como señala Apel— la teoría de la justicia con influencia kantiana, sino que más bien presenta la teoría kantiana con un revisionismo que posibilita su tránsito a la consideración de los diversos fines y bienes. Creo que en el mismo Kant puede encontrarse ese mecanismo similar al *equilibrio reflexivo* en el "juicio reflexionante", sobre todo en el estético, como lo presenta en la *Crítica del Juicio* principalmente, aunque no únicamente (porque lo podemos encontrar como ideal regulativo de sistematicidad también en la *Crítica de la Razón Pura),* que por cierto, me parece, puede analogizarse con el *equilibrio reflexivo* rawlsiano. Esta cuestión es de suyo amplia, sólo la apunto porque tiene la importancia suficiente para dar lugar a otros estudios, que en otra parte he realizado.

No puede haber un sólo *overlapping consensus* que sea válido universalmente, como lo piensa Apel; no es posible, pero tampoco deseable por Rawls, ya que este último más bien intenta conjugarlo con las particularidades evitando así las exclusiones señaladas por Apel. Por lo anteriormente dicho, no creo que la teoría de la justicia sea sustituida por un pragmatismo político, como lo afirma Apel de Rawls, porque siempre mantiene relación con los criterios, los universales, los principios, conectados con las particularidades, lo contextual y el mundo de las instituciones.

Si se pretende la aceptación y justificación de los principios políticos, se requiere que estos sean apropiados para las personas, su historia y sus tradiciones, también para las prácticas sociales y para el tipo de sociedad que se presente, así como para la cultura que se ha ido formando a través de procesos. Es necesario garantizar que los principios propuestos serán relevantes para esa sociedad específica, con sus elementos históricos, valores, vocabulario y tradiciones políticas. Así, podemos afirmar que la teoría rawlsiana considera los ámbitos formales concomitantemente con los contextuales y culturales sin absolutizar alguno de ellos.

Tenemos así, en la teoría de la justicia de Rawls, por un lado, una teoría política de carácter hermenéutico al intentar el logro de una tensionalidad entre ambos escenarios y posibilitando la diversidad cultural, y, por el otro, una sustentación de los puntos o criterios que puedan considerarse como mínimamente universales. Es esta universalidad basada en lo común la que posibilita la interrelación y la comunicación entre las múltiples y diversas culturas, siendo que no es la universalidad sugerida por Apel, que más bien parece ser global.

[illegible] sabido. Apel [illegible] que una bien [illegible] posibilita su [illegible] Claro que [illegible] similar al [illegible] sobre todo en el [illegible] principalmente, aunque no [illegible] como ideal regulativo [illegible] de la Razón [illegible] pero la [illegible]

[illegible] que sea válida [illegible] a la universalidad y el [illegible]

En su [illegible] de los principios [illegible] para las personas, [illegible] [illegible] alguno de ellos.

Teniendo en cuenta [illegible] la postura de Rawls [illegible] en su lado [illegible] [illegible] posibilita la [illegible] Apel, que [illegible] global.

EXCLUSIÓN E INTEGRACIÓN. ÉTICA Y TEORÍA CRÍTICA*

Christoph Türcke

A partir del —en apariencia paradójico— binomio ***integración-exclusión****, que caracteriza a las relaciones de producción, tanto en sociedades desarrolladas como en las del Tercer Mundo, el doctor Türcke pasa revista a las implicaciones que esta situación conlleva, particularmente las de carácter ético, contrastándolas con los postulados de la Teoría Crítica, establecida por Leo Löwental.*

Debemos cuidarnos más de los excluidos". Eso dice hoy todo político, líder sindical u obispo, refiriéndose con ello no sólo a aquellos que apenas tienen para comer y apenas pueden hablar (...) a través de la vitrina, sino a un espectro completo de la población. Se entiende como excluídos a todos aquellos a quienes está prohibido procurarse sus propios recursos, ya sea porque son muy viejos, están enfermos, no tienen recursos, o porque carecen de la suficiente preparación para ello. Es decir, se alude no sólo a los casos de asistencia en clínicas y asilos de ancianos y jovenes, sino sobre todo a un sinnúmero de gente joven sana que no sabe cómo mantener sus rebosantes fuerzas corporales y suministrase medios de vida.

Así de antiguo y simple es ese hecho, como cambiante es la luz que irradia en distintas direcciones. ¿Por qué la crítica social de los años sesenta habló tanto de la amplia explotación capitalista, del subyugamiento y del dominio, y poco, o casi nada, de la exclusión? Con frecuencia, los movimientos de protesta de los países altamente industrializados y los movimientos de liberación del Tercer Mundo surgen, de la misma manera, bajo la impresión

* Traducción de Blanca Solares Altamirano.

del gigantesco potencial industrial de los países más ricos. En ellos domina una coyuntura económica en expansión que, al mismo tiempo que incorpora, desplaza una poderosa fuerza de trabajo, la cual, abandonada y eliminada, parece perder importancia. La perspectiva de la crítica social estuvo atrapada en la violencia acaparadora con la que, bajo la conducción de los Estados Unidos, avanzó la industrialización de Latinoamérica, Africa y el Sur de Asia y, a partir de ella, la dependencia económica de esos continentes, respecto de los centros de industrialización occidentales, adquirió una forma nueva.

Hoy en día, la subyugación y la explotación apenas si están al margen de la conversación. El discurso público, de manera imperceptible, se ha conducido en relación con la exclusión como si se tratara del mal social primordial de nuestro tiempo y lo ha condenando. Nuevamente hay un determinado desarrollo global, frente al que la visión de la crítica social se detiene. Desde hace más de siglo y medio, la sociedad capitalista nos ha acostumbrado a que el material publicable de cada individuo depende en gran medida del ascenso y descenso de la coyuntura económica, y no de la riqueza o seguridad social a las que pueden ser indiferentes algunos privilegiados. Sin embargo, desde hace década y media, toma lugar en todas las áreas de la cotidianidad humana una fuerza y organización productiva de gran alcance, a saber, la computadora, que en cierta medida hace superflua la fuerza de trabajo humana, de tal manera que vincula el desempleo masivo con el auge económico. Esta situación, llamada **jobless growth**, es nueva. Se constituye para los privilegiados, quienes no deben preocuparse de las coyunturas flexibles de su contraparte sub- privilegiada: una nueva capa que tampoco debe preocuparse al respecto, porque no tiene ninguna oportunidad más. Tampoco la expansión económica les promete integración alguna en el mundo del trabajo y la incorporación a sus privilegios. Esta capa alcanza en los países **hig-tech** alrededor de un cuarto de la población.

En el Tercer Mundo, esta capa es considerablemente más grande y en nada producto de la revolución microelectrónica, sino, desde el principio, un pilar firme de los gastos de producción de la industrialización que se expande por doquier, y que dondequiera que se implanta agudiza el abandono desgarrado de la población y de sus formas de vida premodernas, para integrarlas también, un tanto a la manera del proletariado en Europa, en el proceso de trabajo industrial. Por supuesto se experimentó primero en Europa

central, Japón y los E.U., la no-integración de una capa social completa dentro de su propio país, en relación con su alto nivel tecnológico. A partir de ello, la exclusión, en tanto anomalía social de trascendencia mundial número uno, alcanzó la consagración del reconocimiento internacional, y cada nueva visión de crítica social pudo ser estudiada, observando poblaciones de todo tipo en las que, de una u otra manera, estuviera presente la exclusión. La agenda del discurso crítico social se consagró al Primer Mundo, y no precisamente a través de la razón de una **scientific community**, sino de la dinámica acéfala del capitalismo mismo. El cambio de paradigma de la explotación a la exclusión no es resultado de una perspectiva más alta conquistada a través de un diálogo obstinado, sino reflejo del **jobless growth**: elaboración científico-social tenaz de la convicción que circula entre los políticos del Tercer Mundo, al menos como spritziges Bonmot: sólo hay una cosa que es peor que ser explotado por los **medios de comunicación de masas**: no ser explotado por ellos.

En una época en la que, claramente, la explotación se afirma como una práctica insignificante frente a la exclusión, se nubla la perspectiva teórica respecto a que el éxito de la integración se debe a la moderna exclusión. Como todos sabemos, si no se hubiera podido construir la moderna sociedad, Europa no hubiera fundado ninguna colonia en Africa, Asia del sur y América, y esta parte de la tierra, a través del saqueo de sus materias primas y la explotación y asesinato de sus pueblos, hubiera incluido a Europa en un nuevo sistema social y económico emergente. Pero se trataba de una capacidad de integración de primer orden, a partir de cuyas bases continuó la integración de manera fluída. La industrialización presenta un proceso de integración gigantesco, que comienza a extraer materias primas de todo el mundo y fuerza de trabajo de todos los países a partir de las máquinas de vapor. La maquinización de la economía agrícola y la expansión de los medios modernos de comunicación plantean, de manera continua y a pasos de gigante, la integración de la población en su conjunto, en el mundo y forma de vida industriales. La revolución micro-electrónica sólo ha intensificado la versatilidad de este proceso. Lo que se conoce bajo la forma de su dependencia global ya ha tenido lugar, si bien de manera grosera, lenta y restringida, en todas las fases pasadas de la formación de los modos de vida modernos.

A quien realmente no quiere tomar en serio el desarrollo histórico global de la moderna integración, el conjunto de cadáve-

res y devastaciones que éste ha dejado tras de sí, sino sólo ver su lado dulce, se le oculta lo más importante: que la exclusión no sólo es la enemiga de la integración moderna, sino también su otra cara, es decir, que la moderna integración es, sobre todo, la integración en el mercado, que no sólo posee la propiedad de absorber todas las mercancías, unas para comercializarlas y otras para tirarlas, sino que también de esa exclusión-integración deriva su selección, esto es, el mercado mismo.

En la medida en que el mercado elimina fuerza de trabajo, empuja con ello a un doble juego: la excluye, pero al mismo tiempo no cesa de integrarla. A partir de este hecho, el trabajador se encuentra inevitablemente en la vida del trabajo, con su compensacióm grande o pequeña, y se experimenta a sí mismo en la pujanza del mercado, como si estuviera integrado. A quien se mantiene del Seguro Social o tiende la mano en la esquina de la calle y vaga falto de medios entre los aparadores, los cines y las discoteques, la coerción del mercado le es completamente incómoda o, por así decirlo, demasiado brutal como para experimentarla; no obstante, apenas puede sustraerse de ella. Frente a la coerción del mercado, es en balde querer escapar; a donde uno vaya, el mercado está presente. Más allá de sus leyes, a dondequiera que uno pretenda construirse una existencia nueva y libre, a partir de sus propias manos, ello no es más posible. Los que están excluídos, en el mejor de los casos, están sujetos a la legislación social; visto menos favorablemente, a un orden ó a las leyes no suscritas de la calle y de los barrios bajos. Entre más excluído alguien se encuentre , más firmemente se estará integrado.

La integración de **primer orden** es el lado opuesto, amargo y, generalmente, no mencionado de la exclusión. En primer lugar, se puede decir que lo que hoy se llama integración, responde, sobre todo, a toda medida estatal o privada que asimila los exluidos para vincularlos a modos de vida más o menos soportables. Y una integración de **segundo orden** es aquella que intenta frenar, aminorar y desviar los mecanismos del mercado de la integración de primer orden y que, precisamente, vive de las fuerzas que ella agudiza, de tal manera que siempre que el mercado presenta transtornos, los medios para suprimirlos están, al menos, diponibles inmediatamente.

Al doble juego de la integración de primero y de segundo orden corresponde un doble sentido de la exclusión. Por supuesto, en primer lugar llama la atención el miedo que de ella se tiene desde

la época arcaica de la humanidad. Quien infringe un tabú, quien mata a alguien de la comunidad, o tiene relaciones sexuales con parientes cercanos, se convierte a sí mismo en tabú, es decir, es lanzado fuera del colectivo, lo que equivale a una condena de muerte. Tabú significa literalmentelo que ha sido marcado como de fuera, no sólo que es indiscutible, sino digno de ser exaltado. El chamán se convierte en tabú, es decir, en sagrado, cuando estando en trance se ve desplazado por fuerzas trascendentes.

El doble sentido del que ha sido elegido no se concibe al margen de los grandes conflictos humanos. Los parias siempre entienden su privación y su persecusión como una prueba y elección divinas, fuera de la comunidad, conciben la excomunicación como una marca, de lo contrario no se hubiese dado ni el cristianismo ni el protestantismo. Incluso el moderno movimiento de los trabajadores fue pensado de la palabra prolet, *plebeyo* o *vulgar*, para hacer de él un nombre venerado: ciertas uniones deportivas, educativas y coros, para fundarse y para diferenciarse de la cultura burguesa, de la misma manera que el movimiento social de mujeres y de negros encuentran su expresión y forma de resistencia propia, ahí donde se deslindan de las normas y formas cotidianas que les dictan, bien los hombres, bien los blancos. A través de estas demarcaciones se asume la debilidad para fortalecerse, en el sentido de una resistencia comunitaria, en contra de una completa regla industrial o todo un sistema social. Junto a la dependencia de los medios de comunicación en desarrollo, las fuerzas de difusión de estos movimientos son siempre más difíciles, al mismo tiempo que están amenazadas de perderse, sobre todo, en una lucha de demarcaciones. Cada empresa, partido o comunidad religiosa debe hoy tener en cuenta el cuidado de su propio genotipo, logo y slogan. La lucha por la delimitación se convierte en instrumento de la autoafirmación en el mercado, es decir, de una integración exitosa.

Desde la Antigüedad, el hambre, el ser pobre, mujer u otro, son condiciones y formas de ser a las que está vinculada, dentro de la tradición judeo cristiana, una esperanza temeraria: de las relaciones de subyugación se derivan las fuerzas de salvación que contribuyen al surgimiento de una humanidad mejor. "La piedra que ha desechdo el constructor se convierte en la piedra angular (Ps 118, 22). "Lo que es débil en el mundo, Dios lo ha elegido para hacerlo cada vez más fuerte", escribe el apóstol Pablo a los corintios (1 Cor 1, 27). "El proletariado no tiene más que perder que

sus cadenas. Y tiene un mundo por ganar", se señala en el Manifiesto Comunista. Todas estas frases refuerzan la convicción de que, en sentido estricto, los repudiados y oprimidos no pertenecen al orden del mundo existente y que, por el contrario, tienen la fuerza moral para provocar una sublevación y transformarlo. También Marx pensaba así y, pese a que analizó ampliamente la corriente desmoralizante y burguesa con la que la economía capitalista ya entonces integraba al proletariado, finalmente, la subvaloró. No obstante, esta corriente fue tan evidente en el siglo XX que, a fin de cuentas, integró incluso la alternativa del sistema socialista del bloque Oriental.

Actualmente, no es más que romanticismo social, considerar la marginación de todos los países, sobre todo los del Tercer Mundo, como portadora de la esperanza de la humanidad, suponiendo que estos útimos no han sido integrados al sistema —una idea que se refiere a las categorías que dan a luz la filosofía de la liberación de Enrique Dussel—. Esta idea se desvanece de manera vacilante en sus escritos para colocar un cambio simple: estar excluido de todos los beneficios del sistema vigente es estar al margen del sitema mismo. A ello, habría que añadir que el sufrimiento purifica antes que endurece y estimula las capacidades de compasión hacia otros oprimidos y ofendidos, y los sentimientos de venganza. Ahora bien, esta esperanza apenas si puede desencadenar ninguna crítica social, como tampoco puede atribuirse a la condición de los excluidos, como si el sistema social imperante contuviera en sí recursos humanos que no han sido utilizados. Es, más bien, una esperanza que se vuelve a sí misma —el pensamiento crítico adherido de manera incierta a un impulso que no se cubre de hechos—, una esperanza "por amor a los desesperanzados", como la llamaba Benjamin.

Nunca quise tomar parte, se llama un libro de Leo Löwental, fundador de la Teoría Crítica, que se desarrolló en el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, bajo la dirección de Max Horkheimer, en los años treinta. Durante su huida del fascismo, al que consideraron no como un desliz de la sociedad moderna, sino como su quinta esencia, la Teoría Crítica se vió obligada a refugiarse en el exilio americano, donde sin tener simpatía por el comunismo soviético y sin estar vinculada a ningún otro tipo de movimiento político, a la manera de una botella arrojada al mar, fue redactada en completa incertidumbre respecto a sus destinatarios eventuales. Que la Teoría Crítica experimentara una reso-

nancia tardía e inesperada en los años sesenta, reside en la capacidad —e inmensa dificultad— de los teóricos críticos para marginarse de la sociedad moderna, altamente industrializada, a fin de reflexionar sobre ella sin maquillajes e, incluso, corporeizando esa crítica. En su intento de rehusarse a todo conformismo estético y político, con plena conciencia de que uno mismo no escapa de las presiones de integración existentes, la Teoría Crítica expresa, tanto objetiva como personalmente, en forma provocadora y auténtica, la ambigüedad con la que los contenidos críticos se han precipitado en el siglo XX.

La reflexión ética que no se compromete con esta ambigüedad, tiene desde el principio un alcance muy corto. A decir verdad, las paradojas éticas tales como el amor a los enemigos y las mentiras o la muerte por amor a la humanidad, pueden encontrarse desde la Antigüedad. Sin embargo, sólo en casos extremos y excepcionales se comprobaban básicamente las normas generales. Si, por el contrario, hoy en día, en Europa, con la compra de plátanos y chocolate se contribuye a la explotación de los productos del cacao y de los plátanos en América Latina, al dejar de comprarlos, se contribuye al desempleo. Si en consecuencia esta ambigüedad, a la que la integración del mercado conduce, nos lleva a algo tan cotidiano y poco espectacular, como el comercio de víveres, entonces la ambición del filósofo deportivo para encontrar la piedra moral de la sabiduría, a saber, una norma incondicionada e irrebasable a partir de la cual se pueda derivar o justificar una acción moral sin restricciones, cae en lo absurdo. Tal norma sólo puede ser vacía o inconsistente. Considérese también, por ejemplo, la famosa y proclamada responsabilidad solidaria de todos los participantes de la comunicación en la solución de un problema, del discurso de la Ética que Karl-Otto Apel ha proclamado. Como fundamento general, ella se presenta completamente indeterminada y formal, a nadie dice lo que debe hacer aquí y ahora. Pero, en todo caso de conflicto concreto, en el que no siempre se puede ser solidario con todo el mundo, empuja expresamente en casos de emergencia a actuar con "amenazas, sugestiones, manipulaciones", transformándose entonces en su propia auto-negación y ocupándose de esta manera en hacer que ésta se manifieste como su auto-fundamento. O, también, si se toma el intento materialista de Enrique Dussel, "La vida", se dirá, hace de la reproducción su mejoramiento y elevación, su principio supremo, sólo que así planteado uno se coloca frente al problema de que, ya a partir de

la naturaleza y, en primer lugar, bajo las condiciones de la competencia global, la vida sólo puede elevarse y mejorarse al costo de otras vidas, de tal manera que el supuesto principio ético se demuestra como variante de la idea teológica de una naturaleza reconciliada, una idea que se plantea, inevitablemente, tan pronto como uno termina por pensar lo que sería un ser al margen de la violencia, una idea que pertenece estrechamente a toda autodermínación interrumpida; aunque sólo como punto de fuga de todo pensamiento y no como principio ético, ya que la humanidad no puede producir por sí misma, incluso en las condiciones más favorables, una naturaleza reconciliada.

Por esta razón, la Teoría Crítica no toma parte en la competencia por los principios y las normas más altas —con lo cual queda al margen de la profesionalización de la ética académica que surge de esta competencia—. El Bien y lo Justo no representan para ella ningún valor supremo, sino un mal necesario: la mejor suerte del gobernante. Por ello, desde su perspectiva, es objeto de reflexión ética todo lo que se contrapone a un desarrollo de sí mismo, no dañado ni dañante. No tiene que haberse experimentado el ser no dañado ni haberlo definido completamente para saber lo que es una vida mutilada; en la misma medida en que no tiene que haberse experimentado la realización más alta para saber lo que es la privación, o haber aprehendido conceptualmente la infinitud para tratar completentemente sobre la eternidad. De esta manera, la Teoría Crítica habla sólo mediadamente y en negativo de la Felicidad y de una vida no dañada, como si se tratara de un mero espectro, vislumbre y fragmentación, violentamente imposibilitada para ello. Por supuesto, se orienta más hacia esta imposibilidad cuando tematiza los asuntos personales y sociales que, como todas las agudas definiciones analíticas del lenguaje, hacen imposible hablar de lo Bueno, de lo Justo y de una existencia no dañados en sí mismos.

Por ello, la teoría moral crítica en ningún momento está separada de la teoría de las pulsiones y de la teoría social, como tampoco se afianza en una disciplina filosófica propia. Antes bien, tiene que ver con la cultura y sus costumbres, normas y formas discursivas, a la vez que da a pensar no sólo que ninguna cultura integra a sus miembros sin reprimir sus instintos, sino también que ninguna cultura es ya más autóctona: hoy cada cultura tiene en su base la integración que el mercado mundial organiza. Que nadie puede salirse fácilmente de esta integración y que incluso

aquellos que son sus portadores se niegan a participar en ella, es la disyuntiva que la Teoría nombró pero no remedió, y que la acción individual sólo aminora sin poder rebasarla. Corresponde, sin embargo, a la moral del pensamiento tematizar también los problemas para los cuales el hombre no tiene una solución, como el caso de la moral en la medicina, o el diagnóstico de enfermedades para las cuales no se conoce ninguna terapia. Pues, precisamente cuando falta la terapia, el diagnóstico es más urgente, dado que es la única manera en la que la terapia puede ser efectiva.

En esa medida, la Teoría Crítica estrictamente se coloca en contra de los argumentos del pesimismo profesional, para ponerse a resguardo de —éste lo que no quiere decir que sus fundadores no hayan visto las cosas negativamente—. Por un lado, bajo la impresión de su experiencia fascista, seguramente sobrevaloraron, por ejemplo, las capacidades del gobierno y de los medios de comunicación de masas para hacer de la población mundial una masa completamente uniforme y apática, marchando sobre ruedas y sin obstáculos hacia el colapso —semejante al sentido del libro de Orwells, **1984**—. La visión de un mundo totalmente administrado, tal y como lo intuyó el Horkheimer tardío, ignora que toda integración de primer grado, a través de la cual el mercado —Molloch integra todo lo humano en su ámbito de selección—, no puede agotarse ni sustituirse con la integración de segundo orden que busca administrar, abastecer o aniquilar lo que el mercado excluye o no puede digerir. La administración se vuelve total porque se extiende al globo completo, pero no en el sentido de que pueda controlar todos los desechos sociales. Los barrios ingobernables, los medios de comunicación no controlados por el Estado o el Internet nos recuerdan que la administración es sólo un fenómeno secundario.

La Teoría Crítica debe corregirse en este punto, lo que, sin embargo, puede hacer con sus propios medios teóricos. Nadie como sus fundadores ha visto más claro que la integración moderna, antes que sólo presentar su lado humano y amable, es coercitiva. Seguramente no es un simple descuido si esta lección elemental no se menciona en el discurso contemporáneo sobre exclusión e integración. Éste se halla bajo la impresión de la caída del Bloque Oriental, del socialismo de Estado, de la Familia, de las grandes ciudades y de la opinión pública; asimismo presenta a estos fenómenos críticos como ausencia de integración en lugar de lo contrario. En correspondencia con lo anterior, está simple y

llanamente el modelo fundamental de su visión del mundo: en una época de desintegración como la actual; la integración es aquello que falta, es decir, el valor deseable; hay que combatir la exclusión en lugar de su contrario.

Ésa fue la plataforma espiritual a la que el Movimiento Comunitario se engranó hace algunos años en los Estados Unidos, en contra de la codicia, los intereses egoístas y una ambición de poder inquebrantable, que a partir "de la pérdida de todas las normas *morales de la sociedad amenazada, convocó a la fuerza integradora* de la comunidad: 'particularmente' para el cuidado de los enfermos, de los pobres, de los delincuentes, de los que carecen de hogar y de los inmigrantes e, incluso, para el orden público, la salud y el medio ambiente." "Los miembros de la comunidad son responsbles, en el mayor grado posible, del aprovisionamiento de ellos mismos y de sus familias. El trabajo honesto conlleva al bien común, de tal manera que la comunidad puede satisfacer sus tareas esenciales. Respecto del auto-aprovisionamiento, los individuos tienen la responsabilidad del bienestar moral y material de los otros.". ¿Quien podría contradecir esto? Por supuesto que es mejor incluir a los excluidos que abandonarlos y, sobre todo, mejor desarrollar iniciativas propias para los viejos, los enfermos o el tratamiento de la basura, que esperar a que el Estado se encargue de ello. ¿Pero cuál sería la forma de esta dificíl responsabilidad básica de la sociedad, si el inicio de una "cura de caballo" de la sociedad en su conjunto, o sólo la de un equilibrio privado del déficit estatal económico-moralista, continúa siendo una incógnita. Así, muchos que apenas si tienen algo en común firman de manera unánime, pero sin comprometerse realmente, la alarma de integración comunitaria, desde el consejero político Francis Fukuyama hasta la feminista Betty Friedan. Es un lugar común.

Aun cuando los prominentes representantes del comunitarismo argumentan de manera diferente al de este manifiesto, comparten, sin embargo, el conjunto de sus supuestos básicos: que más allá del curso violento del mercado, hay valores, normas y costumbres obvias, a través de las cuales los individuos se integran en un colectivo. Pero, aún es debatible cuáles de estas costumbres, normas y valores son los mejores: si aquellos que contienen las huellas del colectivo correspondiente y que se alimentan de sus experiencias y tradiciones específicas, pero que por ello sólo tienen un reconocimiento limitado, o si aquellas que son válidas para cada sociedad y comunidad, pero que no van más allá de

afirmaciones formales tales como lealdad e igualdad de oportunidades, o si acaso, la una no excluye a la otra. La disputa entre comunitaristas, liberales y teóricos del discurso en su conjunto aparece calladamente apropiada para ello, como si fuera una mano invisible en el juego, es decir, exclusivamente bajo la idea de una integración de segundo orden, como si la crítica operara sólo para un neoliberalismo sin escrúpulos, perono más para los mecanismos básicos del capitalismo mismo.

"Uno no se atreve más a pensar la totalidad porque debe dudar de si puede cambiarla", dice Adorno. Dicho de otra manera, uno no se atreve a pensar más la exclusión y la integración en una relación dialéctica, que en términos hegelianos quedaría expresada así: la integración que el mercado lleva a cabo es al mismo tiempo la negación de ella misma, es decir, la exclusión y selección masiva de los integrados. En consecuencia, esta negación reclama, por su parte, la negación de normas, leyes, servicios médicos y servicios sociales que amortiguen los efectos del mercado. Sin embargo, tal negación de la negación, que en la lógica hegeliana significa la superación de las contradicciones en una nueva unidad integral, en realidad tiene, en el mejor de los casos, el carácter de una indemnización de daños, a la que el perjudicado tiene derecho para poder seguir siendo perjudicado y que hace irreversible, como una suma de dinero, la pérdida de piernas, brazos u ojos.

Y, no obstante, es correcto afirmar que la exclusión y la integración se encuentran en una relación negativa cambiante. Hegel diría que el lado contrario de la exclusión es el otro lado de la integración de primer orden, esto es, el paquete de medidas que de alguna manera un Estado toma para la integración de sus ciudadanos. Quien ignora la identidad simultánea y la oposición de integración y exclusión, quien las reduce de manera no dialéctica a un simple par de opuestos, apresura la venganza de su confusión dialéctica real: la pluralidad de significados que se pretendía desterrar vuelve a entrar por la puerta trasera. Así como para cualquiera es cierto que la vida puede ser soportable a través de relaciones en comunidad, no lo es que cada comunidad sea buena porque no está aislada. Los teóricos sociales lo saben de hecho. Y, sin embargo, ya la contraposición abstracta de integración y exclusión contiene una valoración determinada: si la exclusión se define como un mal evidente en la agenda actual del discurso crítico social, incluso como el estado de anomalía mundial número uno, entonces la integración se afirma claramente

como el valor más alto. A primera vista resulta claro que, en principio, es mejor tener un trabajo que no tenerlo. Pero se debe pensar también ¿a qué precio?. Piénsese tan sólo un momento en los millones de niños a los que se les exige trabajar en plantíos y fábricas de ocho a doce horas diarias. Y piénsese también en cómo pueden darse condiciones bajo las cuales la integración en el trabajo es más o menos tan buena como la integración en la mafia. En cada caso particular, se plantea de nuevo la pregunta: ¿es la integración de los bosnios y de los serbios, que en principio está bien, también lo mejor en la situación actual? ¿Es mejor pertenecer a un sindicato, a un partido, a una comunidad clerical o a los bomberos, que no pertenecer? La respuesta sólo puede ser relativa. Depende de las circunstancias. La integración es en principio un bien obvio, pero en realidad luce con cientos de colores; tiene tantos significados como casos concretos.

A propósito también de la exclusión, no sólo se trata de que en casos especiales pueda ser un residuo de la dignidad humana, como lo prueban siempre los movimientos de resistencia. Para ellos es un caso normal. Se debe subrayar con fuerza en la definición de que el excluido es quien no tiene los medios correspondientes para procurarse su existencia como es debido y que, incluso, se expande a un hecho que pueden reclamar todos aquellos que buscan mejorar su estatus. Los agricultores se descubren a sí mismos excluidos de los índices de ganacia normales, los ciclistas de los automovilistas, los vegetarianos de los carnívoros, los radicales de derecha del estaf de reporteros. Todas las poblaciones posibles, desde los indios del Amazonas a los fumadores, homosexuales, enanos, inquilinos y artistas, comprueban que la exclusión significa también encontrar y tener la impresión de que la población se conforma sólo de excluidos. Alguno siempre está privado de algo que los otros tienen, por ejemplo, del privilegio de los fines de semana libres que los altos industriales y los políticos en sus horas muertas, envidian a los ciudadanos normales.

De esta manera, la exclusión pierde sus límites. Por supuesto que su desbordamiento en la investigación corresponde al desbordamiento real en su ubicación concreta, que el cortejo triunfal de los televidentes amplía a través de todos los niveles sociales, incluso a los Masseneremiten ("eremitas de los *mass media*"). Así designó Günther Anders al tipo que sin ver más que para sí mismo, se mete en la pantalla, la cual le permite tomar parte en el mundo y en la vida real de lo que los otros hacen, integrándolo en su

totalidad; están ahí para tener información y poder participar en el diálogo y, sin embargo, no dejan de experimentar que aquello de lo que se trata sucede siempre en otro lugar: en el lugar desde donde se envían las transmiciones televisivas, pero no en el lugar irrelevante e indiferente donde se está sentado en ese momento. La pantalla que comunica con todo el mundo es también el cristal que separa de lo importante y que se asemeja a la estancia familiar, la que contiene una garantía anónima para la conformación de un nueva estructura de carácter: la de los excluidos completamente integrados.

Incluso los más pobres encuentran una pantalla que les permite participar en el mundo, e incluso los pioneros de los nuevos medios de comunicación tienen respecto a ellos la experiencia de no sentirse completamente bien. Aunque en cuestión de segundos hombres de las más diversas partes de la tierra pueden ponerse en contacto audiovisual, a través de la conexión de una conferencia para asesorías y negociaciones, sin embargo, lo que sobre todo se acerca por esta vía no es el calor humano y la cordialidad, sino socios industriales y competencia. En cada trasmisión veloz de información se tiene la experiencia de que hay una cantidad de datos sobre los que no se dipone. En un lugar u otro siempre hay gente que se ve rebasada por algún tipo de técnica, información o conexión. De manera que la integración total a los medios alimenta la sospecha de no estar al tanto de lo decisivo.

Los desempleados, ancianos y asilados perciben de manera aguda que lo decisivo sucede en otro lugar. Pero los diversos profesionales a los que la rutina empuja, a través de los embotellamientos de tráfico, a cualquier tipo de ocupación más o menos indiferente, y por la noche a regresar a través del polvo, también lo perciben a su manera, y esto no tiene más que ver que con la seguridad de **querer salir** de la agotadora basura de la integración industrial, o **querer entrar** en una vida propia, al margen de la de la fábrica. Adentro es afuera, afuera es también adentro. En cada estancia, un pequeño y precipitado movimiento de pulgares descubre, precisamente, qué tan profunda se cierne la sospecha de que lo decisivo podría ocurrir en cualquier otro lado; si estar adentro es estar afuera, esto significa el acabose.

El ser excluido y el sentirse como tal comienzan a ser indiferenciables en la medida en que la exclusión y la integración tienden a confundirse una con la otra, de tal manera que una no es el lado opuesto de la otra, sino justamente la otra. Sin embargo, donde

sucede esto surge la sospecha de que la integración que uno cree experimentear, es en realidad su opuesto, no más un afán de integración desenfrenado y que apenas si se puede detener, el querer formar parte de algo sólido y duradero genera la reacción contraria. La exclusión se convierte en un espectro que acecha en el interior de todo grupo, sociedad o asociación, y el proyecto científico que por todas partes registra la exclusión —quienquiera que se muestre o se sienta en deventaja— se convierte en el proceso de su exagerada percepción de la realidad, en algo tan difuso como ese espectro mismo. Se desvía de su objeto en la misma medida en que más rigurosamente cree aprehenderlo. Y con mayor esmero desvía la mirada de las bases comerciales de alcance mundial de todos los procesos actuales de desintegración y de exclusión, a los que aquí denominamos *integración de primer orden*. Pero la teoría social o la reflexión ética, que sólo se ocupa de la integración de segundo orden, porque para ella la integración de primer orden ha resultado gigantesca, procede como el psicoanálisis, que sólo trata los procesos de segundo orden del narcisismo, la represión, los sueños, y la asociación porque, para él, los procesos de primer orden han quedado fuera de su alcance. Se liquida a sí misma.

ÉTICA DISCURSIVA Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN, HOY

Hans Schelkshorn

El autor nos presenta aquí tanto un desarrollo de lo que —desde hace más de seis años— ha venido planteando como la posibilidad de una corrección y complementación recíprocas entre la ética discursiva y la filosofía de la liberación, así como una prueba de los logros y los déficits de ambas éticas respecto de las aporías de la sociedad mundial presente. En el marco de una teoría crítica "después de Habermas", Schelkshorn orienta metódicamente estas reflexiones según una trama articulada de ética, teoría de la sociedad y filosofía de la historia.

Introducción

En el marco del diálogo filosófico norte-sur, emprendí en México, hace más de seis años, el intento de demostrar la posibilidad de una corrección y complementación recíprocas entre la ética discursiva europea y la filosofía de la liberación latinoamericana.[1] Las reflexiones de entonces sirvieron, ante todo, para promover el diálogo entre K.O. Apel y Enrique Dussel, cuyo tardío encuentro, —quizá demasiado tardío—, representó dentro del ejercicio filosófico euroamericano, un acontecimiento con carácter de excepción. Debido a la concentración en la situación inmediata del diálogo se quedaron sin discutir las ya en aquel tiempo desatendidas objeciones, tanto frente a los intentos de fundamentación última pragmático-trascendental, como frente a la Filosofía de la Liberación neo o bien postmarxista. A pesar de la fuerza explosiva de las

[1] H. Schelkshorn. "Diskurs und Befreiung. Versuch einer Kritischen Zuordnung von Diskursethik und der 'Ethik der Befreiung' Enrique Dussels", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen, 1992, p. 180-207.

controversias individuales, esta carencia rodeó el diálogo entero entre Apel y Dussel de una particular aura de anacronismo. Es por eso que, tomando como motivo el tema que se me ha presentado, quisiera no sólo comentar el puro estado teórico hoy existente de las Éticas Discursiva y de la Liberación, sino probar su relevancia en relación a la situación político-filosófica actual. En la base de mis reflexiones se encuentran dos tesis:

a) La potencia diagnosticadora tanto de la Ética Discursiva como de la Ética de la Liberación se ha vuelto entre tanto obtusa, es decir, ambas teorías no articulan las aporías de la sociedad mundial presente con las situaciones particularmente sensibles.

b) Las intuiciones centrales de ambas teorías son sin embargo aún insustituibles para una teoría crítica del presente.

Ambas tesis serán aclaradas en el contexto de la intensiva búsqueda practicada por una teoría crítica "después de Habermas". Por "Teoría Crítica" no debe ser entendida aquí, para decirlo con Bernstein, una determinada escuela o método, sino "una tradición de pensamiento social que, en parte al menos, se guía por su oposición a los males y enfermedades de la sociedad moderna".[2] A este concepto amplio de "Teoría Crítica" se le pueden sumar, al menos, las concepciones de una Filosofía de la Liberación inspiradas en el marxismo, y no finalmente debido al influjo masivo del marxismo occidental sobre su pensamiento.[3] Me voy a orientar metódicamente en tres niveles de reflexión que han sido hasta ahora decisivos en la Teoría Crítica; primero, en una reflexión ética sobre las premisas normativas de la crítica; segundo, en una teoría de las sociedades modernas instruida científico-socialmente; y tercero, en una teoría filosófica-histórica de la modernidad. El trío de ética, teoría de la sociedad y filosofía de la historia debe por eso servir como trama en la que queden inscritos, en bosquejos, los logros y los déficits de las Éticas Discursiva y de la Liberación.

---

[2] R. Bernstein. *Recovering ethical life. Jürgen Habermas and the future of Critical Theory*, New York, 1995.

[3] Para las múltiples relaciones, hasta hoy poco tomadas en cuenta, entre la Teoría Crítica y Latinoamericana, *vid.* M. Traine, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen, 1994.

1. El fundamento ético de la Ética Discursiva y de la Ética de la Liberación

1.1 El giro de la Teoría Crítica hacia la ética

Ya que la Teoría Crítica se comprende a sí misma históricamente de modo radical, y fija su propio discurso consciente de la relativización a través del respectivo "estado de la historia",[4] los proponentes de la Escuela de Frankfurt han desplazado varias veces de modo significativo, el peso de la ética, la teoría de la sociedad y la filosofía de la historia, según la valoración de las relaciones sociales actuales. En la primera fase el punto principal residió en las ciencias sociales, cuya disgregación en especialidades científicas debió ser compensada a través de los programas de investigación interdisciplinares. La teoría moral, fue primero, objeto de disputas crítico-ideológicas. El imperativo categórico de Kant, si bien contiene —según el Horkheimer temprano— un contenido utópico positivo, el de la reconciliación entre el interés individual y general, fracasa sin embargo como instrumento de orientación para la praxis subjetiva. Pues la "caótica actividad de los individuos, industrias y estados", cuya irracionalidad se muestra en "el sufrimiento de la mayoría de los hombres", es imperceptible por completo para el individuo; más aún: el individuo "provoca a través de su trabajo, además de la felicidad de los otros, también su miseria; nunca puede ser completamente manifiesto en qué medida y para qué individuos significa su trabajo lo uno o lo otro. El pensamiento de la generalidad no se deja poner en una relación unívoca con el propio trabajo".[5] Asimismo, cuando todos dirigieron su conciencia según el imperativo categórico "dominó la misma equivocación que antes.[6] Ya que "la miseria del presente... está anclada a la estructura social", la "teoría de la sociedad" forma —para el temprano Horheimer— el "contenido central del materialismo presente" —y no la teoría moral—.[7]

La primera Teoría Crítica toma su fuerza normativa, no de una teoría moral explícita, sino de una apelación crítico-ideológico a

---

[4] *Vid.* A. Schmiat. Die Kritische Philosophie als Geshichtsphilosophie, Munchen-Wien, 1976, p. 13.

[5] M. Horheimer. *Materialismus und Moral*, en *Gesammelte Schriften*, t. 3, ed. por A. Schmidt, Frankfurt, 1988, p. 116.

[6] *Ibidem.*, p. 119.

[7] M. Horheimer. "Materialismus und Metaphysik", en *Ges. Schr.*, t. 3. p. 84

los ideales proclamados de la Ilustración, por ejemplo, los de la ética kantiana, los cuales se ponen materialistamente en pleito contra sus achatamientos liberales. Cuando Europa, poco tiempo después, se hundió definitivamente en la barbarie, se quebró la esperanza de anudar *intentione recta* las promesas de la Ilustración. En la era del fascismo, tanto Horheimer como Adorno trasladan con la "Dialéctica de la Ilustración", el eje de la Teoría Crítica de las ciencias sociales a una velada y oscura filosofía de la historia.

Resumo: en la vieja Teoría Crítica domina un profundo escepticismo frente a la teoría moral. La ética o bate la complejidad de las relaciones sociales —según el temprano Horheimer— o desconoce, en frivolidad afirmativa, la dimensión de la catástrofe totalitaria —según la perspectiva de la "Dialéctica de la Ilustración" —.

Desde esta base, es sorprendente que casi al mismo tiempo e independientemente una de otra, tanto en la Filosofía de la Liberación de Dussel como en la segunda generación de la "Escuela de Frankfurt", se mueve la ética en el centro de los esfuerzos teóricos; un giro que hasta hoy es seguido con sospechas por los proponentes de la vieja Teoría Crítica. Efectivamente, son imaginables los motivos históricos que a comienzos de los años 70 dirigieron la Teoría Crítica hacia una fundamentación ética.

Habermas y Apel se ven confrontados, al término del pasado fascista, con los desafíos propios de la sociedad de posguerra. De un lado, la construcción de un estado de derecho funcionante, la contención de la economía de mercado capitalista y el establecimiento institucional de una "esfera pública razonante", marcaron progresos morales imperceptibles, que, con el instrumentario de la "Dialéctica de la Ilustración" apenas fueron adecuadamente interpretables. De otro lado, la sustancia moral de las tardías conquistas de un sistema democrático estable estuvo amenazada desde dentro por las ideologías del liberalismo tardío, en las que la formación de la voluntad política fue fundada de nuevo, con Hobbes, por entero en la lógica del interés propio.

Una teoría crítica de la sociedad de posguerra tenía que analizar tanto la realización, basada en estado de derecho, de los ideales ilustrados, así como también su vaciamiento liberal tardío. La crítica no pudo, de un lado, batir el estado logrado de "razón objetiva"; de otro lado, no pudo abandonar el nivel de reflexión de la "Dialéctica de la Ilustración". Ya que las ideologías liberales tardías arrojaron por la borda, como innecesaria, la sustancia

moral del liberalismo clásico, la estrategia marxista de armonizar materialistamente las grandes ideas de la Ilustración burguesa, se fue, en cierto modo, al vacío. En esta constelación, Habermas y Apel se vieron forzados a fundar de nuevo las ideas morales de la Ilustración, a las que todavía el joven Horheimer pudo apelar a través de una transformación de la teoría moral kantiana.

Los motivos históricos, que casi al mismo tiempo condujeron a la constitución explícita de una ética en la filosofía de la liberación latinoamericana, estuvieron constituidos naturalmente de otro modo. La Filosofía de la Liberación surge de una reflexión crítica de los fracasados intentos de modernización del tercer mundo, tal como habían sido articulados primero por la teoría de la independencia. Muy cercano a la "Dialéctica de la Ilustración", Dussel tematiza, para empezar, la lógica negativa de la Modernidad europea; por supuesto, no desde la experiencia del fascismo europeo, sino desde la marginalización neo-colonialista de los pueblos y culturas del sur. Modernización no conduce a más libertad y bienestar, sino que prolonga la dependencia colonial y la pobreza en nuevas formas. Lo que Ausschwitz es para Adorno, es para la Filosofía de la Liberación el holocausto hasta ahora no detenido en las culturas de América. Pues a diferencia del ánimo fundamentalmente resignado de la "Dialéctica de la Ilustración", en la Filosofía de la Liberación se vincula el tener presente la catástrofe, con la esperanza en un cambio de las relaciones en las que se juega la larga tradición de los movimientos social-revolucionarios en Latinoamérica. Ya que la voluntad de autoafirmación cultural, sobre todo de los pueblos indígenas, ha sido regularmente oprimida como factor perturbante del camino hacia el progreso o del reino de la libertad, tanto por las teorías liberales de la modernización, como por las ideologías marxistas ortodoxas, es comprensible la intención de Dussel de justificar como moral la diversidad de la hasta hoy disminuida praxis de resistencia de los oprimidos del sistema mundial actual contra las descalificaciones ideológicas, y con ello, como praxis legítima. Filosofía de la Liberación es, como Dussel continuamente repite, justificación de la praxis de los oprimidos. En la medida en que los movimientos de resistencia en el tercer mundo armonizan promesas retenidas de la Ilustración y a la vez las transforman a la luz de sus tradiciones, se remite también la Ética de Liberación a una reformulación explícita de una ética universalista. Con ello, se pudo limitar la Filosofía de la Liberación, en sus comienzos, a la crítica

de los estrechamientos eurocentristas de las teorías universalistas de la filosofía euroamericana, y en este ámbito, apropiarse constructivamente las propias tradiciones. Desde que el clima del giro postmoderno de las filosofías occidentales ha replegado ampliamente las pretensiones universalistas, la crítica ético-liberadora al eurocentrismo se ha varido. Desde este fondo puede ser entendido el reciente paso de Dussel, desde una Ética de la Liberación latinoamericana hacia una que se orienta planetariamente como una reacción consecuente ante la nueva situación histórica.

Resumo: el sorprendente hecho de que las Éticas del Discurso y la Liberación, en oposición a Horheimer y Adorno, mueven la ética hacia el centro de la teoría, se explica a partir de los nuevos desafíos históricos, y no puede por tanto de antemano ser desacreditado como pura recaída en la "moral afirmativa". Además, los recientes intentos de dejar al descubierto la "Ética" de la vieja Teoría Crítica, en particular la de Adorno, confirman la necesidad histórica de una fundamentación ética, explícita, de la Teoría Crítica.

1.2 La problemática de una fundamentación de la ética

La primera Teoría Crítica da preferencia a la teoría social frente a la teoría moral, sin negar sin embargo el significado *relativo* de la ética. Al menos el sentimiento moral de la compasión —así el joven Horkheimer con huellas de Schopenhauer— sobrevive a la moral burguesa. Horkheimer considera que el intento de una fundamentación de la ética es un intento errado: "La aspiración del hombre a la felicidad" se tiene "que reconocer como un hecho natural, no necesitado de ninguna justificación"; argumentos filosóficos por la moral "no resisten frente a la razón". Desde el punto de vista de Apel esta proposición debe aparecer como una capitulación ante las negaciones de la razón ética por parte del cientificismo y el historicismo. La contradicción entre la renuncia explícita y el reclamo pronunciado de una fundamentación racional de la ética, pierde significativamente su agudez cuando preguntamos qué es, de modo más exacto, lo que Apel quiere fundamentar en el ámbito de la ética, y qué puede valer finalmente como bien fundamentado. Simplificando la situación de la discusión, quisiera aclarar mi posición fundamental frente a estas delicadas preguntas, dentro de la discusión ética presente y no finalmente en el marco del diálogo entre Apel y Dussel.

La ventaja de la fundamentación ética de Apel descansa en la radicalidad de la problematización, incluso si la empresa debiera valer como fracasada: las relativizaciones culturales y la dinámica aceleradora de las sociedades modernas arrastran también aparentes intuiciones morales irrefutables, sin compasión, en el torbellino de los debates públicos. De ahí que, en el contexto de la modernidad, sean demandadas las normas morales y como normas susceptibles de crítica. La Ética Discursiva de Apel saca ahora de la potencial cuestionabilidad universal de las normas morales, una consecuencia radical: validez universal corresponde sólo a aquellas normas que, en el proceso mismo de la puesta en cuestión, deben presuponer, concretamente, el principio de la libertad de violencia y el de igual trato de todos los potenciales participantes en el discurso. En el primer paso de la reflexión de fundamentación Apel recurre inmediatamente, con pleno derecho, al discurso argumentativo, y no —como Habermas— a la instancia ambivalente de los mundos de vida cotidianos. La pregunta decisiva es, sin embargo, ¿qué se ha ganado exactamente para la fundamentación de la ética con la mostración de la irremontabilidad de las reglas de la argumentación?

Las reglas normativas del discurso, sobre las que Apel insiste con derecho, y la resolución argumentativa de pretensiones de validez teóricas y éticas, no circunscriben aún sin embargo, lo que entendemos intuitivamente por verdad y moralidad. Esto tiene por consecuencia que las intuiciones fundamentales de verdad y moralidad, que constituyen primeramente los argumentos morales y teóricos como tales, no pueden ser mostradas reflexivamente desde los presupuestos de la argumentación, sino que se tienen que descubrir primero en discursos teórico-científicos o bien hermenéuticos. Apel ha desarrollado esto para los discursos teóricos en una extensa discusión de las principales teorías de la verdad, que son de nuevo relacionadas a la "natural intuición fundamental" de verdad, es decir, a la evidencia de correspondencia. En el ámbito de la filosofía práctica, en cambio, falta en general una explicación sistemática comparable de la "intuición natural fundamental" de la moral que, análogamente a la teoría de la verdad de la correspondencia, debería servir de base, como condición, a todas las teorías morales. Este déficit tiene su base en una delicada falacia de la fundamentación ética apeliana, a saber, la de la identificación de las reglas del discurso —en concreto, la libertad de violencia e igual trato universal— con el principio del respeto

moral universal. No obstante, ya que las argumentaciones sirven a los fines tanto de la búsqueda de la verdad como a los de la búsqueda de lo moralmente correcto, las normas del discurso tal como lo concede Habermas también, preceden en cierto modo a las de la moral. Las reglas del discurso exigen "sólo" el reconocimiento de los otros como seres racionales o bien, como compañeros de diálogo, mientras que las exigencias morales se dirigen al reconocimiento de los otros en su identidad personal y corporal concretas. De ahí que el Principio Discursivo no ofrezca el sentido completo del respeto moral.

En esta posición, el proyecto más reciente de Dussel de una "Ética de la Liberación" gana una significación decisiva, pues Dussel emprende ahí el intento de un análisis comprensivo de las actuales teorías morales *a partir de la intuición fundamental de la moral*, que está expresada con la fórmula "producción, reproducción y desarrollo de la vida". No es el consenso argumentativo, sino la conservación y el desarrollo de la vida humana, que son el fin insuperable de la moral, como un fin en sí mismo, a los que están continuamente referidos los argumentos morales. Efectivamente, la intuición moral fundamental de la "conservación y desarrollo de la vida" es interpretada de modo diferente intra e interculturalmente —así como también la intuición de correspondencia de la verdad—, y por eso es vacía criteriológicamente en un sentido amplio. Desde esta base, Dussel vincula con derecho la intuición material fundamental de la moral como conservación y desarrollo (o bien, elevación) de la vida humana, con el principio formal procedimental de la ética discursiva. Con ello podría ser atenuado el contínuo déficit que se le ha criticado a la Filosofía de la Liberación, es decir, la carencia de discursividad. Y a la inversa, la Ética de la Liberación presenta un concepto moral a través de la síntesis de intuición ético-material fundamental y teoría de la racionalidad formal-procedimental, en el que es corregido el varias veces deplorado racionalismo de la ética discursiva. Pues a partir del fin moral de la vida, como un fin en sí mismo, está presente desde el principio la concreción interpretada corporalmente y, con ello también, la vulnerabilidad de la existencia humana en todas las ramificaciones de la teoría moral. Ante todo, está expresado inequívocamente en la Ética de la Liberación el sentido completo del respeto moral, que se relaciona con los otros concretos corporales.

Además de eso, Dussel pone el concepto de moral integral en

la "Ana-dialéctica" de dominación y liberación, ya determinante en los años setenta. La praxis moral, en tanto histórica, está así siempre ya envuelta en las relaciones existentes de injusticia y, con ello, en la lucha por el reconocimiento y liberación de la esclavitud y la opresión. Dussel proporciona con ello a la vez una contribución esencial para una filosofía práctico-intersubjetiva, que primeramente ha sido enfrentada por A. Honneth contra Habermas. La fenomenología de los diferentes momentos de la praxis de liberación —empezando por el despertar de la conciencia de la injusticia del oprimido sobre su interrupción interpelativa de la base consensual ideológica de la comunidad de comunicación real, hasta la construcción de las nuevas estructuras sociales— forma, por tanto, la pieza central de la Ética de la Liberación, lo que es un hecho único dentro de la filosofía del presente.

Resumo: la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de una fundamentación de la ética se tiene que diferenciar. Esto es, las condiciones de racionalidad, como p.e. las reglas del discurso y, posiblemente también, su significado constitutivo para la moral, son trascendentalmente mostrables.La explicación de Dussel de la intuición fundamental de la moral, esto es, la "producción, reproducción y desarrollo, o bien elevación, de la vida humana", si bien no contiene aún criterios definitivos apelables, mantiene sin embargo una teoría moral frente a las deformidades racionalistas, hacia las que las éticas cognitivistas están particularmente predispuestas. Para la defensa de la Ética Discursiva se tiene que retener en conclusión, que con el Principio de Complementación (E) Apel vuelve de facto a vincular la Ética Discursiva con el fin en sí mismo de la vida. Pues en (E) se exige expresar que "en todo hacer y dejar" se debe tratar, primero, "de asegurar la sobrevivencia del género humano", y segundo, "de realizar la comunidad de comunicación ideal en la real".[8] El postulado de la realización de la comunidad ideal de comunicación es representado aquí —en completa convergencia con la fórmula de Dussel sobre la intuición moral fundamental— como un momento para un desarrollo humano de la vida humana, a diferencia de una pura conservación.

[8] K-O, Apel. *0*, t. 2, Frankfurt/M., 1973, p. 431.

2. Sobre el fundamento teórico-social de la Ética del Discurso y de la Ética de la Liberación

La teoría discursiva de Frankfurt ha presentado con la "Teoría de la acción comunicativa" de Habermas, a diferencia de la Ética de la Liberación, una teoría de la sociedad que tarda en ir al grano; efectivamente la ética de Dussel contiene también elementos teórico-sociales imprescindibles, y no por último una crítica aguda a Habermas. Dos preguntas deben ser tratadas en lo que sigue:

1) ¿en qué medida Dussel y Apel/Habermas dan una respuesta a la puesta en cuestión de la ética kantiana por parte de Horkheimer,en vista de la imperceptible complejidad, o bien irracionalidad, de la moderna economía capitalista mundial? 2) ¿Dónde radican los déficits reconocibles de los fundamentos teórico-sociales de ambas éticas?

ad 1) Ética del Discurso y de la Liberación coinciden en relación a la crítica de Horkheimer a Kant, según la cual, la pura prueba interna de la buena voluntad conforme al imperativo categórico no puede orientar suficientemente la praxis moral en las modernas sociedades. La Ética Discursiva, por tanto, transforma el imperativo categórico en un principio de deliberación pública. Puesto que en las democracias pluralistas no pueden estar predados dogmáticamente los criterios substanciales para una sociedad correcta y no enajenada, la Ética Discursiva delega la Ilustración o bien la superación de las irracionalidades sociales a los discursos prácticos de los respectivos afectados. Con ello las preguntas sobre lo justo tienen preminencia frente a las de la vida buena, que ahora son entregadas ampliamente a las formas de vida individuales, o bien, culturales. La realización de la comunidad ideal de comunicación apunta entonces, no a una reconciliación completa, sino a una comprensiva democratización de las sociedades modernas, la cual ha sido concretada por Habermas, teórico-socialmente, mediante la idea de una equilibrada "racionalización del mundo de la vida".

Después de la contención social-estatal del capitalismo en las naciones altamente industrializadas, la patología más pesada de la modernidad no es ya más, según Habermas, —en delimitación crítica frente a las diagnosis marxistas— la explotación económica, sino la pérdida del sentido, los estados anómicos y las sicopatologías"; y a causa de ello, si bien puede ser explicada debido a la dinámica de la economía de mercado capitalista, no puede seguir

siendo valorada —contra Marx— con la teoría del valor trabajo. De ahí que Habermas introduzca como nuevo parámetro para la valoración de las patologías acosantes de la sociedad moderna, la idea de un balance entre las diferenciadas esferas de valor (ciencia, arte, derecho, moral), los subsistemas (economía, administración) y el mundo de la vida. El punto de la teoría social habermasiana reside en la integración de la teoría de sistemas y, con ello, el reconocimiento de principio de la moderna diferenciación de la economía de mercado capitalista como irreversible conquista evolutiva de los procesos de civilización humanos. La irracionalidad de las sociedades existentes no es por eso, total, sino que resulta hasta hoy, de la unilateralidad de los procesos de racionalización, los cuales han conducido a un sobrepeso de los sistemas económicos y burocráticos, o bien, de las formas de racionalidad cognitivo-instrumentales frente a los potenciales de la razón comunicativa.

También la Ética de la Liberación disuelve la moral kantiana de la pura prueba de conciencia interna. La reconciliación de interés individual y universal se realiza en la lucha real de los oprimidos contra la totalidad dominadora. Ya que en los paises del sur las estructuras democráticas están generalmente formadas de manera rudimentaria y son además en extremo heredadas, la praxis social asume, también por lo general, inevitables caracteres social-revolucionarios.

Después de las dolorosas experiencias de los *avantgard* revolucionarios para quienes los oprimidos fueron puros objetos de indoctrinación y medio para la imposición de las "correctas teorías de la sociedad", la Ética de la Liberación se limita a una ulterior explicación de las *condiciones morales* para una auténtica praxis de liberación. ¿A qué proyectos económicos y políticos se aspira, más exactamente hablando?, esto no puede ser ya formulado mediante la filosofía, sino por los propios movimientos de liberación en procesos comunicativos.

Sin embargo, la justificación ético-liberadora de la praxis de liberación presupone instrumentos teórico-sociales. En vista de la pobreza social en las periferias de la economía mundial capitalista, la Ética de la Liberación no se define según el diagnóstico de una racionalización unilateral, sino de acuerdo a una ética crítica que cuestiona la injusticia de la sociedad mundial moderna, tal como lo hizo ya la primera teoría crítica. Ella confronta las relaciones de falta de derecho, en "negación determinada", con las pretensiones

de los excluidos y oprimidos que cada sociedad produce inevitablemente. Las ideas *regulativas* de un reconocimiento recíproco ("proximidad") —la intuición de la ética de Kant—, y la "libre asociación de productores y consumidores" —la intuición de Marx del "reino de la libertad" — forman con esto el horizonte normativo de la crítica ético-liberadora a la exclusión y la explotación. De ahí que la Ética de la Liberación explique la irracionalidad de la sociedad mundial, no sólo con Marx desde la dinámica del capitalismo, sino que la mezcla también —aunque no exclusivamente— con la teoría marxista del valor interpretada éticamente. Ella se concibe a sí misma, en tanto que acusación a la falta de derecho existente como "crítica ética" desde la perspectiva de los oprimidos, y no tanto como "Teoría crítica".

ad 2) ¿ Dónde radican particularmente los déficits de la orientación fundamental teórico-social de ambas éticas? Para ello damos algunas indicaciones:

El logro sobresaliente de la teoría social de Habermas radica, tal como lo conceden generalmente los críticos, en el enlace de teoría de sistemas y teoría de la acción. De ahí se sigue una señalada revalorización de la dinámica de la diferenciación social, que Habermas dirige como una sutil crítica a las tendencias integralistas tanto de los partidos conservadores como de los de izquierda —y de varios movimientos ecologistas—, pues ellos abaten regresivamente el nivel de racionalización social. En la defenza enfática de los logros evolutivos desde la diferenciación, Habermas saca dos líneas frontales de la actual crítica a la modernidad:

a) Los nuevos movimientos sociales no critican generalmente el hecho de la diferenciación en sí sino que luchan por una transformación de las ideas directivas de las esferas de valor o de los subsistemas y su enlace entre ellos. Así, los grupos ecologistas confrontan las ciencias naturales deformadas instrumentalmente, con nuevas formas de trato con la naturaleza; los movimientos de las mujeres rompen los límites estériles de la separación liberal entre lo público y lo privado o entre lo bueno y lo justo, y amplían con ello las representaciones clásicas de la autonomía colectiva; los movimientos de consumidores fuerzan a los consorcios a una justificación pública de prácticas, vistas ecológica y moralmente, y fuerzan así a una integración de aspectos éticos en el presunto sistema de la economía "libre de moral". De ahí que los movimientos sociales que no limitan su compromiso no recaigan en una pura

contención defensiva de la "colonización del mundo de la vida", en el sentido de una formación social premoderna, sino que utilizan la reflexividad de la modernidad para transformar el sentido de lo que pudieran ser hoy el arte, la economía, la moral, etc. En oposición a ello ,Habermas fija el estado de las diferenciaciones de ahora y absolutiza la diferenciación como un valor en sí.

b) Resaltar las conquistas evolutivas de la diferenciación social seduce a Habermas hacia una sobreacentuación de la oposición entre sociedades modernas y tradicionales y con ello, a una afirmación acrítica de la modernización capitalista. Cierto, la "Teoría de la Acción Comunicativa" de Habermas no se deja adherir fácilmente al "desarrollismo", a pesar de su orientación según estados industriales altamente desarrollados. Pues los innumerables proyectos de una modernización sin democratización simultánea son los que marcan hasta hoy la reciente historia de los países del tercer mundo, estos proyectos documentan la inhumanidad de la racionalización social unilateral en forma particularmente fuerte. En la fascinación por la oposición ilustrada entre sociedades tradicionales y modernas, se escapa de la teoría social de Habermas una reflexión sistémica sobre las inclinaciones de poder solidificadas desde hace siglos, que construyen sus respectivos centros de modernización social en las periferias. Después de la época del colonialismo moderno no son *hoy* las sociedades tradicionales, generalmente, un resto atrasado de una época pasada, sino un producto arrojado por la modernidad misma. De ahí que los proyectos de modernización en los países del sur no sólo choquen con mundos de vida tradicionales, sino también con mundos de vida colonizados, en el sentido originario de la palabra. Las comunidades tradicionales no son simplemente irreflexivas; ellas aseguran más bien su sobrevivencia cultural y económica mediante una obstinada voluntad de autoafirmación en elevada ponderación reflexiva de sus respectivas posibilidades de acción, pero a pesar de la extrema marginalización, a veces de siglos, en la que sus élites culturales han sido, no rara vez, exterminadas, y de que las fuentes de la transmisión cultural han sido destruidas. Así nos encontramos al final del siglo 20 ante el sorprendente acontecimiento de que los pueblos indígenas no sólo han sobrevivido desde hace siglos, sino que, entretanto, han entrado también en el escenario de la historia mundial. Este es un acontecimiento que no se deja describir según el esquema ilustrado "Tradición-Modernidad".

En la Ética de la Liberación la tendencia al poder se mueve entre el centro y la periferia y la lucha de los pueblos no europeos por un sendero de desarrollo autodeterminante, se localiza en el centro del discurso filosófico. El instrumento teórico-social que Dussel monta en diferentes partes de la Ética de la Liberación está, sin embargo, afectado por problemas de no menor peso:

a) La confusión de la filosofía con la ciencia social

La Ética de la Liberación profundiza y amplía, en el curso de una transformación ético-antropológica, determinados teoremas de la crítica marxista al capitalismo y de la teoría de la dependencia, como por ejemplo, la teoría del valor o la del intercambio desigual; a la vez fluyen tácitamente en sus discursos teoremas científico-sociales, como, por ejemplo, la tesis del hundimiento de la tasa de ganancia. Por eso llega a una considerable confusión de teoría filosófica y teoría social-científica. Puesto que para Dussel las "ciencias económicas" están atrapadas en un funcionalismo sistémico-inmanente, la Ética de la Liberación asume además casi exclusivamente teoremas de Marx o bien de la teoría de la dependencia que valen como modelos decisivos de una "ciencia social crítica al servicio de la liberación". Aun cuando la perspectiva fundamental de la teoría de la dependencia conserva sin duda, mediante la globalización de los mercados, una cierta actualidad, la asunción de tesis teórico-dependentistas, sin la suficiente consideración de los debates científico-sociales de las últimas décadas, conduce sin embargo, inevitablemente, a estrechamientos dogmáticos. De ahí que la hoy tan necesaria crítica ético-liberadora a la creciente quiebra social de la sociedad mundial misma, se sustraiga a la requerida fuerza perforadora.

b) El déficit de la reflexión teórico-sistémica

Con su orientación filosófica a la praxis desde la perspectiva del oprimido, la Ética de la Liberación privilegia, en las cuestiones teórico sociales, exclusivamente la perspectiva del participante; y la teoría de sistemas vale sólo como explicación teórica de la "Totalidad" que resulta quebrada mediante la interpelación ética de los oprimidos o de la "Exterioridad". Con ello, Dussel hace menos la conquista de Habermas acerca del enlace entre acción y teoría sistémica. Ya que los proyectos sociales de los movimientos de liberación deben ser mediados de alguna manera con la complejidad de las relaciones sociales reales, una "crítica ética" que

renuncia ampliamente al análisis teórico-sistémico, corre el peligro de irse extinguiendo, sin efecto, en las complejas estructuras de la sociedad mundial moderna. Es cierto que la descripción de Habermas del conflicto entre "sistema y mundo de vida", en la que la economía deviene una pieza de la socialidad "libre de normas", debe ser insatisfactoria para la ética de la liberación.Dussel remite con la teoría del valor, y con derecho, a la dimensión profunda de los procesos económicos en los que son transferidos, no sólo bienes y servicios, sino productos del trabajo *humano* y así cantidades de vida coagulada. La teoría del valor abre con esto la posibilidad de una crítica ético-sistémica, pero no ofrece ninguna perspectiva para una transformación sistémica, como Dussel mismo sabe. En esta situción le corresponde a la prudente coordinación apeliana de racionalidad comunicativa, estratégica y sistémica, un significado que abre camino.

Los conceptos teórico-sociales de las Eticas del Discurso y de la Liberación abandonan la teoría crítica, así mi resumen. Mientras que Habermas ignora los debates político-desarrollistas entre las teorías de la dependencia y de la modernización a causa de la fascinación por la oposición entre sociedades tradicionales y modernas, la Ética de la Liberación permanece fija en el estado anticuado de la discusión teórica sobre la dependencia. De ahí que las críticas de ambas teorías a la irracionalidad de la sociedad mundial actual se quedan curiosamente sin filo.

La carencia de provocación crítica tiene aún otro fundamento esencial. Los análisis teórico-sociales de ambas éticas enfocan sus respectivas preguntas en torno a la justicia, tales que, por un lado, se dirigen a la democratización política, y por otro, a una transformación radical de las estructuras económicas de la sociedad mundial. Después de que la dinámica de crecimiento económico choca cada vez más notoriamente con límites ecológicos y de que el estilo de vida occidental no es univerzalizable, las preguntas sobre la justicia se vuelven independientes de las preguntas evaluativas. Las representaciones que corresponden a lo que los hombres deben vivir en el futuro, según estilo de vida, uso de recursos, diferencias sociales, medio ecológico, etc., desterminan el espacio en el que las preguntas pueden contener sentido. A las representaciones de justicia por completo divergentes —que van desde el principio de diferencia de Rawls, que permite las mayores diferencias sociales, hasta la idea de una adecuada distribución igualitaria *per capita* del uso de recursos naturales—, sirven de

base distintas concepciones de vida humana. El ordenamiento ético-discursivo del problema de la justicia de las normas frente a las diferentes formas culturales de la vida buena, introduce, mediante la pregunta fundamental de cómo debemos vivir en tanto humanidad en el futuro, una pregunta para la que ambas éticas tienen poco que ofrecer.

3. Sobre el fundamento filosófico-histórico de la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación

Los análisis teórico-sociales presuponen imprescindiblemente una determinada teoría de la modernidad y, con ello, una concepción histórico-filosófica. Desde la herencia de la crítica de Marx al capitalismo, la teoría crítica se había referido a dos problemáticas: primero, a la interpretación teórico-evolutiva de la modernidad, y segundo, a la del sujeto de la historia. Tanto la Ética del Discurso como de la Liberación han desarrollado para ambas problemáticas sus respectivos conceptos originarios.

ad) La tradición marxista está cargada con la pesada hipoteca de una construcción histórica teleológico-determinista y a la vez económica. Ambas éticas revalorizan por eso la praxis subjetiva frente a las leyes históricas anónimas y se despiden a la vez de la diferencia simplificante entre "base y superestructura". Ideas o tradiciones culturales devienen otra vez instancias decisivas de los procesos históricos.

En la defensa, en sí misma legítima, de la potencia de la historia de los ideales de la ilustración, el "viejo ilustrado" Habermas recae en efecto en una filosofía de la historia "tardoilustrada", tenida ya por superada. Pues él interpreta la diferenciación moderna de los subsistemas sociales como una fáctica, irreversible —si bien unilateral— y libre instalación de la lógica del desarrollo de los potenciales de razón universales, que aún son confundidos en las sociedades constituídas míticamente. La recaída en una filosofía de la historia lineal es corregida entretanto y con derecho, mediante una crítica etnológica al concepto de mito de Habermas; éste es, sin embargo, un primer paso en el que la filosofía crítica de la historia no puede quedarse hoy en día estancada. Ya Horkheimer y Adorno pusieron en el conocido *Diktum:* "ya el mito es ilustración, y la Ilustración se vuelve mito",[9] a la Ilustración y al

[9] M. Horheimer/Th. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1971, p. 5.

mito en una relación dialéctica. En la "Dialéctica de la Ilustración" el mito es entendido en efecto —aún en la fascinación de la Ilustración clásica— como "dominación ciega" y la catástrofe presente como pura "recaída". De ahí que Foucault intente escaparse —a las huellas de Montaigne— de la fuerza de una forma histórica lineal, mediante una inversión de la perspectiva etnológica. La Teoría Crítica se transforma con ello en una etnología de la propia cultura. Si bien Foucault consigue así un saludable efecto de extrañamiento, corre sin embargo el peligro de multiplicar las proyecciones co-puestas de la objetivación etnológica, en la autoaplicaciòn a la propia sociedad. El ciclo de proyección etnocentrista y de autoproyección, que también ha sido reproducido en la historia de la filosofía latinoamericana —como ha mostrado Zea— debe eso por ser superado hoy mediante un diálogo directo con las tradiciones y con las culturas que se han vuelto periféricas.

La filosofía de la liberación latinoamericana ha reconocido esta nueva posibilidad de filosofía crítica de modo clarividente, y se ha atrevido también a dar algunos pasos concretos en confrontación con las culturas amerindias. La dinámica de este diálogo no dejará intocada —esto es ya previsible— la base de la Ética de la Liberación que ha sido desarrollada, ante todo, en confrontación con la filosofía euroamericana. Con esto está próxima a la Filosofía de la Liberación —pero no sólo a ella— una nueva orientación intercultural.

b) La pregunta por el sujeto histórico y el problema del nihilismo

En el marxismo occidental paradigmático, fundado por Lukacs, es de enorme significación la pregunta filosófico-histórica por el sujeto histórico. La identificación con el proletariado garantiza, por un lado, una inatacable perspectiva epistemológica sobre las relaciones existentes y la realización proletaria de la sociedad comunista supera, por otro lado, la pérdida de sentido de las sociedades modernas, diagnosticada por Weber. Después de la prueba empírica de los potenciales revolucionarios del proletariado y de la experiencia del fascismo, se disolvieron en la primera Teoría Crítica las esperanzas mesiánicas en un sujeto histórico. Se conserva sin embargo, después de la despedida del rol histórico del proletariado en la teoría crítica, el vínculo paradigmático de la crítica marxista a la explotación capitalista, con la diagnosis weberiana de la pérdida del sentido, así como su explicación desde

el dominio de la razón instrumental. De ahí que el nihilismo no sea superable sin la realización de la justicia social.

En esto radica, como lo ha demostrado Bernstein, un *Proprium* de la Teoría Crítica al que ahora también están obligadas, de diferentes maneras, tanto la Ética del Discurso como la Ética de la Liberación.

En las sociedades modernas los cambios sociales no son cosa de sujetos históricos infalibles —así como lo plantea la Ética Discursiva—, sino de todos los ciudadanos. La justicia social debe, por eso, ser buscada consensualmente en discursos prácticos por los respectivos afectados. La pregunta sobre si en ello está contenida una respuesta a la problemática del nihilismo, es valorada sobriamente por Apel y Habermas. La racionalización del mundo de la vida dice Habermas— no hace "a los afectados necesariamente más felices".[10] Sin embargo, todas las metáforas con las que Habermas describe la racionalización del mundo de la vida, le confieren al entendimiento argumentativo una fuerza para la vida de las relaciones sociales: la acción comunicativa "moviliza" las tradiciones rígidas, rompe las solidificaciones jerárquicas, disuelve la fascinación por la autoridad mítica; por el contrario, las represiones sociales obstruyen "los poros" de los procesos de entendimiento, tal que, "en cierto modo, se rigidizan las formas de la intersubjetividad rota";[11] la dominación de la razón instrumental y el desacoplamiento de las culturas de los expertos conducen a un "empobrecimiento" del mundo de la vida. En breve: Habermas concibe abiertamente la acción comunicativa y la diferenciación social como fuentes de una vivificación cualitativa —y no sólo de reproducción— de la sociedad.

Si bien una sociedad racionalizada no calma nuestra ansia por una forma de vida reconciliada, los discursos públicos, no obstante, mantienen abiertos "los poros" para un intercambio vivo entre esferas de valor, subsistemas, tradiciones y mundos de la vida, y posibilitan con ello una vivacidad sin la cual no puede ser pensada la imagen de una sociedad en el contexto de la modernidad.

La Ética de la Liberación, en cambio, coloca totalmente la representación marxista de un sujeto histórico, en estrecho contacto con el proletariado industrial, en las víctimas de la dominación y la exclusión, sean éstas explotación económica, opresión

[10] J. Habermas. *Über Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/M., 1984, p. 234.
[11] *Ibidem*, p. 342.

política, discriminación racial, etc. Dussel, además, descarga a las víctimas de esperanzas revestidas mesiánicamente: la liberación de los oprimidos erigirá irrmediablemente nuevas formas de dominación, contra las que se formarán otra vez nuevos movimientos de liberación. A la historia le es cosntitutiva la esencia de las luchas, no sólo en la época burguesa. Sin embargo, la Ética de la Liberación no se hunde en un pesimismo resignativo. La perspectiva de los oprimidos posibilita, primero, en todo caso, romper el velo ideológico de las respectivas relaciones existentes. Dussel adjudica así a las víctimas un considerable estatus epistemológico para la crítica. En segundo lugar, los oprimidos rompen con sus luchas también *realiter*, las estructuras endurecidas y superan así el autoencerramiento necrófilo de las relaciones de dominación que producen el nihilismo del eterno retorno de lo mismo. La interpelación de los oprimidos y excluídos es, por tanto, la fuente de la nueva vida, el abrir del auténtico futuro; esto es, la fuente de la historia en sentido enfático. No la mímesis (Adorno), ni la dinámica del impulso de "Eros y Thanatos" (Marcuse, Freud), sino el "deseo alterativo" (Levinas) que el otro inflama en nosotros, y que supera el nihilismo necrófilo de los sistemas de dominación totalitarios.

La interpretación ético-discursiva, como la ético-liberadora de las conexiones entre la justicia social y la superación del nihilismo, deben ser leídas y corregidas claramente a la luz del pensamiento postmoderno.

Si bien la razón discursiva tiene la potencia —y esto debe ser concedido a Apel y Habermas— de movilizar las estructuras endurecidas o las tradiciones petrificadas, y así volverlas vivas (esta fue y es la experiencia de la Ilustración), sin embargo, hoy les están impuestos a los hombres, en las sociedades modernas,los discursos prácticos —que es de lo que Apel mismo parte—, mediante las consecuencias de los progresos técnicos y las transformaciones económicas. En la coerción hacia el entendimiento discursivo se reproduce también, por tanto, la conexión de fuerza general del presente sistema mundial. Las tendencias a la concentración monopólica del poder degradan también crecientemente los foros establecidos para la formación de la voluntad pública, hasta la impotencia de los clubes de debate. Si bien diariamente tienen lugar miles de conferencias sobre distintos problemas humanos —que es algo sobre lo que Apel llama correctamente la atención—, nosotros mismos estamos en una de ellas; en esta medida la ética

discursiva no ha sido una utopía, sino una realidad desde hace mucho tiempo. No obstante, las miles de conferencias son atravezadas por un velo nihilista —y ahí reside la aporía acosante—, el cual sólo es encubierto, apenas suficientemente, por la agitación activista de los innumerables participantes. Al menos en Europa se extiende, después de la caída del muro de Berlín, un hueco motivacional en el que las exigencias mínimas mismas no tienen chance de realización, tal como ha sido formulado en la Cumbre social mundial en Copenhague. Hoy se carece menos de foros de discusión y de programas elaborados consensualmente; pero el problema es la parálisis de la capacidad de acción. De ahí que Lyotard no busque las condiciones normativas de la razón argumentativa, sino aquello que hace vivos a los discursos, es decir, las fuentes motivacionales del actuar moral después del hundimiento de las grandes filosofías de la historia; por eso también el retorno de Lyotard a la experiencia de lo sublime en el arte, a la experiencia de la obligación incondicional, a la teoría de los signos de la historia de Kant.

La Ética de la Liberación remite a la lucha de las víctimas de la dominación y la opresión, cuyos héroes —como: por ejemplo, Rigoberta Menchú, Steve Biko o Vaclev Havel— llenan de hecho la historia con nueva vida. El déficit de esta ética radica, sin embargo, en el acceso empírico a los "sujetos históricos" de los "pueblos oprimidos". Por eso se debería tener también en la mira —en analogía con los estudios de la primera Teoría Crítica sobre la clase trabajadora europea—, al lado de la lucha histórica por la justicia, la represión interna de los movimientos de liberación; al lado de la interpelación ética, los excesos de poder; al lado del despertar de las víctimas, la adaptación y la resignación; y junto a la exterioridad de la "cultura popular", la realidad de las "culturas híbridas", etc. Desde este fondo la categoría de "Exterioridad" se tiene que someter a una doble revisión: primero, hay que revisar el habla dualista de "dominador y dominados", en el que se subestima la diversidad y extensión de la circulación de las relaciones de poder (Foucault); de ahí se sigue, en segundo lugar, la necesidad de una deconstrucción de la ligazón demasiado inmediata a la Exterioridad de los oprimidos: Latinoamérica o los pueblos del tercer mundo en su totalidad.

Conclusión

Las raíces de la Ética Discursiva y de la Ética de la Liberación residen en los tempranos años 70, cuando innumerables movimientos en el norte y en el sur levantaron la exigencia de reformas sociales comprensivas. Entre tanto se ha volatilizado el *Elan* revolucionario de esos años. Al menos en Europa se mezcla, a fines de este siglo, el luto por las indecibles catástrofes del nacismo y el estalinismo, con la impotencia frente a la dinámica propia, de nuevo tipo, de la economía mundial capitalista. Ética Discursiva y de la Liberación, en tanto éticas universalistas, mantienen vivos, por un lado, importantes problemas humanos en el discurso filosófico; por otro lado, dos problemas, particularmente acosantes hoy en día e insuficientemente expuestos: el del nihilismo y el de la pregunta por un estilo de vida global. El desafío nihilista requiere de un trabajo que incluya también a las víctimas de las luchas de liberación. En cambio, la pregunta sobre cómo debemos vivir en el futuro como humanidad, remite otra vez a la filosofía; esto es hacia el trabajo, en las "ideas fuertes", de una forma de vida reconciliada, la cual permanece sepultada tanto en las culturas tradicionales como modernas. El camino conducirá siempre a que las soluciones humanas presupongan una comprensiva democratización de las relaciones sociales mediante las luchas de liberación "de los Otros"o,para decirlo con las palabras de Carlos Fuentes: "Ahora, el otro está con nosotros, el otro ha llegado a compartir nuestro tiempo y nuestro espacio, y sin él o ella, no habrá un nuevo orden internacional dignos de ese nombre".[12] De ahí que sean insustituibles las intuiciones de las Éticas Discursiva y de la Liberación, las cuales exigen, correspondientemente, la participación *de todos* los afectados en las conversaciones de la humanidad.

[12] C. Fuentes. "La situación mundial y la democracia".

LA AUTORREFLEXIÓN Y LOS NIVELES DE LA ARQUITECTÓNICA DE DUSSEL

*Michael D. Barber**

En el presente ensayo, el doctor Michael D. Barber parte de la propuesta del doctor Enrique Dussel: La Arquitectónica de una Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión, *y desarrolla una argumentación a favor de la autorreflexión sobre la actitud que se debe asumir en la teorización, "señalando cómo el enfoque en los contenidos que se dicen dentro de un discurso puede perder de vista la relación del decir que subyace a todo lo dicho."*

La *Arquitectónica de una Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión,* de Enrique Dussel, representa un esfuerzo sostenido por criticar la Teoría Crítica, al situar su contribución filosófica válida dentro de una arquitectónica más amplia. Aunque admite la inevitabilidad de determinar la validez, vía la argumentación a nivel de la intersubjetividad formal, la arquitectónica de Dussel incluye un principio ético-material que toma en cuenta los contenidos materiales que la ética del discurso "ha abandonado". Como resultado, Dussel pretende llevar la ética del discurso a su cumplimiento total al llegar a una "validez concreta, empírica intersubjetiva y de procedimiento, sin caer, sin embargo, en un formalismo puro o un procedimentalismo vacío". Por una parte, aplaudo el intento de Dussel para ubicar la teoría crítica dentro de una arquitectónica más inclusiva —de hecho, yo mismo utilicé el concepto de arquitectónica hace cinco años en estas discusiones filosóficas Norte-Sur en un intento por reconciliar el pensamiento de Levinas/Dus-

* Universidad de San Luis.

sel con el de Apel—.[1] Por otra parte, deseo argumentar que el desarrollo que Dussel hace de su principio ético-material-universal revela una falta peculiar de autorreflexión en su propio discurso, lo cual también aparece en su comprensión de la Teoría Crítica y en la fenomenología de la alteridad de Emmanuel Levinas; situación que podría hacer sucumbir a su propia teoría bajo cierta forma de dogmatismo. Debo añadir que me siento un poco renuente para criticar un manuscrito aún no publicado, pero que el profesor Dussel ha hecho circular con ese fin. No obstante, su circulación invita a dicha crítica.

Sin embargo, antes de exponer mis apreciaciones, deseo sintetizar el complejo argumento de Dussel.[2]

1. La Arquitectónica de Dussel

Después de una introducción que rastrea la historia de varias creencias y prácticas éticas y culturales en el mundo, la obra de Dussel se divide en dos partes: una positiva sobre los *fundamentos* de la ética, y una sección de crítica, basada en las injusticias evidentes cuando se niegan las estructuras positivas reveladas en la primera parte. Dentro de cada parte, el autor articula tres principios que se corresponden a los principios de la otra parte. En la parte uno, el principio material universal de la ética, es decir, que todos deben producir, reproducir y desarrollar la vida concreta de todos los sujetos humanos, corresponde al principio material-crítico de la ética, que han traído a la luz los críticos de Levinas y Marx, y que postula la necesidad de criticar y transformar cualquier sistema que no produzca, reproduzca o desarrolle la vida concreta de todos los sujetos humanos. De manera similar, el principio moral de la validez universal, mencionado en la primera parte, reitera el principio de Karl Otto Apel, en el sentido de que cualquiera que argumente con seriedad reconoce el derecho de todos los afectados por una decisión para participar como iguales en su formación "dentro del horizonte de las orientaciones que

[1] Michael Barber. "Método y el Tercero: puentes entre la Filosofía de la Liberación y la Pragmática Trascendental", en *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik,* Aachen, Verlag der Ausutinus Buchhandlung, 1993, pp .42, 47.

[2] Enrique Dussel. *Arquitectónica de una Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión,* México, 1997, pp. 54, 102-103, 149.

emanan del principio material universal de la ética".En la segunda parte, este principio encuentra su contraposición en la insistencia de que todo proyecto crítico y alternativo debe ser consecuencia de una comunidad de consenso discursivo crítico, en la que las víctimas de la opresión participen de manera simétrica. Finalmente, Dussel define un principio de "factibilidad" que establece condiciones para realizar los principios éticos previos y que en la parte dos corresponde a un "principio de liberación" que obliga a que la comunidad crítica de víctimas, en concierto con quienes se solidarizan con ellos, se comprometa en la construcción crítica de normas, acciones, microestructuras e instituciones para eliminar el rechazo de dichas víctimas.[3]

El presente ensayo se centrará en el desarrollo de Dussel acerca del principio material universal de la ética, en la sección primera de la primera parte de su obra. Para empezar, nuestro autor critica las éticas formalistas, tales como las de Kant y las de la Escuela de Francfort, debido a que muestran antipatía contra la materialidad, de la cual Dussel derivará su principio. Según él, Kant no ve que en este momento material la ética, incluyendo las inclinaciones, los impulsos o la afectividad, puede poseer una universalidad ya que "es empírica y no pueden dar leyes prácticas". De hecho, reduce toda la afectividad a una búsqueda irracional y egoísta del placer y cree que "el nivel empírico, práctico y material sólo tratará de lo caprichoso, del cuerpo irrelevante para la moralidad, de lo particular que nunca es universal, lo cual no puede ser un criterio para determinar el bien o el mal *a priori*". Por estas razones y hasta el punto en que no reconoce "una objetividad necesaria" en el sistema cerebral humano evaluativo-afectivo, preocupado por la preservación de la vida humana, Kant pertenece a una larga tradición que niega al cuerpo en favor de una "alma desencarnada" y que puede rastrear sus orígenes en el pensamiento griego y cartesiano, que contrasta, con las antropologías de Egipto, los semitas o el Islam, como ilustró la historia introductoria de Dussel.[4]

Dussel analiza la historia crítica, en particular la versión de Karl-Otto Apel, a la luz de este formalismo kantiano. Asimismo hace notar que su propio principio material de la ética, que pronto

---

[3] *Ibidem*, pp. 100,148, 184, 266, 322, 340, 384.
[4] *Ibidem*, pp. 14, 16, 18-19, 20, 52, 63, 107-109.

se explicará, pertenece a un ambiente "que no es un horizonte meramente particular o 'patológico' que uno puede abandonar con el fin de ser capaz de elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales, como en el caso de Kant y Apel". Dussel procede a acusar a Kant y a Apel de "refugiarse en el 'nivel trascendental', de haber olvidado que "existe una razón material que tiene que ver con la vida", y de "haber descartado el ambiente material de la vida real" de tal manera que la única forma que le queda a Apel para fundar su ética es la de la autorreflexión de cara a lo escéptico. Desde el punto de vista de Dussel, una definición exacta de la ética del discurso contemporáneo sería la de "aburrición" y la de "nostalgia de la alegría" —la misma descripción que Marx le aplicó al idealismo hegeliano.[5]

Se lanza a rectificar lo que considera una unilateralidad formalista cuando desarrolla su noción del dominio material. En este aspecto, es significativo que este dominio material incluya, como uno de sus momentos, "la historia de las culturas tradicionales" de varios "mundos de la vida" que los comunitaristas han recuperado y defendido en contra de los adversarios formalistas. Como ha insistido Charles Taylor, cada persona opera desde una manera concreta, cultural-lingüística de institucionalizar la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana, y dichos escenarios culturales establecen los contenidos concretos de la "buena vida", el significado de la felicidad, la estructura de los valores y una "comprensión del ser" concreta-histórica en el sentido de Heidegger.[6]

Pero, desde luego, Dussel no está satisfecho con la interpretación meramente culturalista de esta dimensión material que hacen Taylor o MacIntyre. Más bien, dentro de cada cultura existe un principio interno universal material, es decir, que uno debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general. Toda acción humana, inevitablemente y sin excepción, es una forma concreta de cumplir con esta obligación y ninguna norma justa, acto humano, microestructura, institución o sistema de ética podrá contradecirlo nunca.[7]

Con el fin de establecer este principio material universal, Dussel, al iniciar su primer capítulo (no. 1.1), cita la investigación

[5] *Ibidem*, pp. 91, 101, 119, 120, 233.
[6] *Ibidem*, pp. 75, 83, 94, 101.
[7] *Ibidem*, pp. 81, 94, 101-102.

neurofisiológica de Gerald Edelman, que ha demostrado cómo los procesos de auto-organización y autorregulación del cerebro despliegan categorizaciones relacionadas con su "criterio de valor". Por lo tanto, las funciones cerebrales como un "sistema evaluativo-afectivo" que valora si aquello que se categoriza permite o pone en peligro la continuidad o el crecimiento o la vida de un organismo o su corporeidad como totalidad. Con base en estos hechos, Dussel presenta una "práctica argumentativa" que pretende superar la llamada "falacia naturalista" al mostrar cómo este sistema neurológico afectivo-evaluativo "realiza continuamente el 'pasaje' de los juicios constatativos, descriptivos y fácticos ('esto es veneno') a juicios de 'deber ser' ('no debo comerlo'), como mediaciones necesarias y obligatorias para un 'ser' vivo bajo el dolor de cometer suicidio de manera culpable". Después de mostrar este pasaje *del ser* al *deber ser*, Dussel asevera de inmediato "Aquí se trata estrictamente de un 'deber ser' 'ético' y normativo, y "Este 'deber ser' tiene una estructura estrictamente ética", pues ha sido formada con la participación simultánea de las funciones mentales superiores que han subsumido un sistema puramente "animal".[8]

En la sección 1.5, al final del capítulo, Dussel amplifica esta idea final señalando que en los actos humanos, a diferencia de los actos animales, existe un momento de autorresponsabilidad, autoconsciente y autónoma por medio de la cual la persona humana "se hace cargo" de las mediaciones, las posibilidades o las acciones como exigencias para realizar la vida humana, ya sea en la propia comunidad o en la humanidad como un todo. Para él, este momento de autorresponsabilidad, a través del cual se impone a los seres humanos una obligación de conservar y desarrollar la vida humana, le da a esta obligación un carácter "ético"peculiar, ya que, como lo hace notar, el ser humano es sólo un ser vivo autorresponsable. Por esta razón, la vida (humana) es la única que se vive éticamente.[9]

Estas reflexiones dan como resultado una aseveración sobre el principio material universal de la ética: "Quienquiera que actúe éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar de manera autorresponsable la vida concreta de cada sujeto humano, con base en las aseveraciones normativas que *reclaman la verdad práctica*, dentro de una *comunidad de vida*, dentro de

[8] *Ibidem*, pp. 55-57, 65-66.

una 'buena vida' histórica y cultural... que se comparte, a nivel de impulsos y en solidaridad, con una última referencia a toda la humanidad, es decir, con una *apelación a la universalidad.*"[10]

Dussel conoce ampliamente la posible contraofensiva de que su defensa de este principio material universal de la ética comete la falacia naturalista, como indican sus frecuentes comentarios autoconscientes sobre la dificultad de lo que está intentando. Sin embargo, en la autorreflexión sobre su propio argumento, se defiende al distinguir la racionalidad formal-abstracta de la racionalidad práctico-material y la fundamentación de la deducción lógica.[11]

En primer lugar, Dussel se separa de la tradición Frege-Russell, la cual niega que se pueda derivar, a través de procesos lógico-analíticos, juicios normativos a partir de juicios de hecho. Dicha negación ocurre como un ejercicio de racionalidad formal, abstracta e instrumental, a la que Dussel contrasta con su argumento que depende del ejercicio de la "racionalidad práctica material". La racionalidad práctica material se lleva a cabo "en otro nivel" y sus juicios son únicos, en tanto que se refieren a objetos distintivos: "la vida humana en lo concreto", "lo material". Ya que el pasaje del criterio meramente descriptivo (la vida humana en su ser concreto, material) al principio material normativo requeriría una deducción que sería imposible a nivel de la racionalidad formal, Dussel prefiere describir su propio argumento sobre el principio material universal como "una fundamentación dialéctica" por medio de los contenidos, en lugar de como una deducción analítica. También acepta que la noción de tal fundamentación, en oposición a la deducción, "requiere del desarrollo de nuevos momentos lógicos", un tema que espera desarrollar en un trabajo futuro dedicado a la fundamentación de los principios que elabora en este texto.[12]

Según Dussel, se puede tener la posesión de este principio material universal como una *verdad práctica* antes de embarcarse en un esfuerzo discursivo para establecer su *validez*. De acuerdo con él, Albrecht Wellmer da la pauta de esta divergencia entre la *verdad* y la *validez* cuando argumenta que la verdad de las aseve-

---

[9] *Ibidem*, pp. 97-100.
[10] *Ibidem*, p. 100.
[11] *Ibidem*, pp. 65, 90, 97, 100.
[12] *Ibidem*, pp. 65, 65n, 84, 69n, 108, 97, 143-144.

raciones no sigue a la racionalidad del consenso, sino a razones que se pueden manejar a favor de las aseveraciones, razones de las cuales "Debo estar convencido antes de ser capaz de hablar de la racionalidad del consenso". Una razón práctica compartida con aquellos que forman parte de la comunidad propia de vida, "es el fruto de un proceso monológico (o comunitario) de 'estar referido' a lo real de manera intersubjetiva (por lo tanto la aseveración apela a la verdad)"; la validez, sin embargo, es el fruto del intento para determinar si lo que se toma como verdadero de manera monológica (o comunitaria) pudiera ser aceptado intersubjetivamente (por lo tanto la aseveración apela a la validez). Dussel va todavía más allá al aseverar que la distinción entre las obligaciones materiales, éticas y las obligaciones formales, morales corresponde a dos tipos de racionalidad totalmente diferentes, es decir, la racionalidad material y formal-discursiva. En contraste con Habermas y con Apel, quienes convierten la verdad en validez, Dussel señala la cuestión de si uno fue o no fue excluido violentamente de un discurso se relaciona con "la forma en que se llegó a la validez" y debería separarse del "contenido veritativo".[13]

Sin embargo, al final, nuestro autor separa la verdad de la validez sólo para que puedan ponerse en cooperación mutua. A pesar de su insistencia en "empezar con la *verdad del principio material*", sigue reconociendo la necesidad de una racionalidad discursiva práctica-intersubjetiva que llegará a "*la validez* por medio de la argumentación". Los dos polos interactúan, ya que "no hay validez seria sin una apelación a la verdad (porque está determinada por la *materia* o el contenido y *con referencia a la realidad*, sea como fuere que se la defina); y, de igual forma, no hay verdad en el sentido total sin una apelación a la validez (porque está determinada *formal* e intersubjetivamente y *con referencia a la comunidad*). Dussel cree que su recuperación del principio universal material enriquece la ética formal de la teoría crítica:

> Paradójicamente, por lo menos eso es lo que sostenemos, la ética de la liberación lleva al cumplimiento de las presuposiciones de la ética del discurso sin contradicciones, pero dentro de una arquitectónica más compleja, ya que puede también utilizar los recursos de una ética de contenido o material que esta última ha abandonado. Gracias al principio

[13] *Ibidem*, pp. 102, 138-141, 144.

> ético-material, se descubren los *contenidos* materiales, no sólo la forma del discurso, y estos contenidos pueden proporcionar orientaciones éticas generales (a las que Habermas debe renunciar). Con ello, se llega a una validez concreta intersubjetiva, que es empírica y procedimental y que evita caer en un puro formalismo o en un procedimentalismo vacío... En efecto, si la aplicación del principio ético material se lleva a su cumplimiento a través del principio moral formal de la validez, esto significa una "síntesis" entre lo material y lo formal.[14]

Dussel integra la fenomenología de la alteridad de Emmanuel Levinas con su sistema ético dividido entre la verdad ética práctica y la validez moral. En la primera parte positiva del libro, hay dos dimensiones de la ética material: 1) una "razón ético-originaria" por medio de la cual se reconoce al Otro como un igual y que sirve a una presuposición material de racionalidad formal-discursiva ya que, en tanto que los participantes del discurso se embarquen en un diálogo irrestricto deben ya haberse reconocido uno al otro como iguales, y 2) "la racionalidad práctico-material", en oposición a la razón formal lógico-analítica de la tradición Frege-Russel que hace surgir la cuestión de la falacia naturalista (no. 1.1). Mientras que los asuntos de la racionalidad práctica-material claman que la verdad práctica emerge de la vida comunitaria personal, Dussel también parece sostener que la apelación a la verdad teórica puede desarrollarse a partir de una comunidad de vida por medio de una "razón teórica", que puede poner atención a las exigencias materiales así como a la lógica de la argumentación, aunque dicha razón teórica también puede abstraerse de dichas exigencias materiales (no. 2.5). A la luz de estos últimos comentarios, (no. 2.5), no queda claro si los propios argumentos de Dussel a favor del principio material universal de la ética en las secciones 1.1. y 1.5 exhiben un ejercicio de la razón práctico-material, una razón teórica orientada materialmente o una combinación de ellas, aunque en estas secciones caracteriza repetidamente sus argumentos en aquellas secciones iniciales como materia de la racionalidad práctico-material.[15]

Cualquiera que sea la racionalidad involucrada en la derivación de un principio material universal de la ética, Dussel deja claro que dicho razonamiento difiere del momento levinasiano de reco-

---

[14] *Ibidem*, pp. 149, ver también 102, 140.

[15] *Ibidem*, pp. 65, 96n., 324, 100, 145-146, 189.

nocer al *otro* como igual (razón ético-originaria). Cuando cambia a la perspectiva crítica de la parte dos, extiende el reconocimiento levinasiano del *otro* como igual (razón ético-originaria) a un reconocimiento del *otro*, no como igual, sino como otro (razón ética pre-originaria), es decir, como víctima, poniendo en cuestionamiento los sistemas injustos. A pesar de sus intentos por diferenciar este momento levinasiano, Dussel parece asimilarlo a un juicio de hecho cuando describe el criterio crítico que precede al principio ético crítico-material de la parte dos, como "el juicio empírico de hecho" de que "¡Aquí hay una víctima!" Esto se da particularmente porque este hecho es correlativo con el criterio —también de hecho— que anticipa el principio material universal de la ética de la parte uno, es decir, que aquellos que actúan de manera humana actúan para producir, reproducir y desarrollar la vida en su propia cultura y más allá de ella. Sin embargo, Dussel proporciona la seguridad de que dicha asimilación no ha ocurrido cuando afirma, posteriormente, que la "razón ético-originaria" involucra una experiencia de responsabilidad por el *otro* anterior a cualquier otro ejercicio de la razón, anterior a toda decisión, compromiso, expresión lingüística, argumento o comunicación.[16]

2. Crítica: la autorreflexión y cómo evitar el dogmatismo

Algunas veces los pensadores demuestran insuficiencia de autorreflexión sobre su propio discurso, tanto en los temas que no tratan como en los que sí abordan. En este aspecto, es significativo que en el lugar de la *Arquitectónica,* donde Dussel discute más a fondo el pensamiento de Emmanuel Levinas (no. 4.4), no se mencione el ensayo de Jacques Derrida "Violencia y Metafísica", ni siquiera cuando discute la transición del primer Levinas de *Totality and Infinity* (1961) al segundo de *Otherwise than Being* (1974). El ensayo de Derrida, publicado en 1964, invita a Levinas a reflexionar sobre su propio discurso que, mientras presenta al *otro* como cuestionador de la fenomenología, la ontología y el lenguaje para tener acceso al *otro* en primer lugar. Sin embargo, incluso en *Totality and Infinity*, Levinas había preguntado si su propio discurso en su formato sintético y panorámico muestra la

[16] *Ibidem*, pp. 93, 96, 145-146, 265-270, 281-282, 319-320.

relación Yo-Otro como reversible, en la que A, intercambiable con B, cambia de B como B a A, aun cuando en el momento inicial en el que A enfrenta a B, en la relación cara a cara, B ordena a A desde una altura ética. Pero Levinas llega a aseverar que el contenido incluido en un discurso siempre se dirige a un interlocutor que "surge detrás de lo dicho" y siempre puede contestarlo, y que la relación de decir difiere de y subyace a cualquier cosa que se diga. Mientras que Levinas, en *Otherwise than Being,* contrasta el decir y lo dicho a través de análisis de la memoria y el pasado, sincronía/diacronía, ser y la irrepresibilidad del escepticismo, J. F. Lyotard interpreta la distinción entre el decir y lo dicho por medio de una pragmática de la comunicación. Lyotard contrasta la actitud que uno toma como aquel a quien dirige una prescripción en oposición a la de quien la dirige, quien, habiendo neutralizado la fuerza ejecutiva de una prescripción, produce aseveraciones denotativas al proferir comentarios, críticas o argumentos en contra o a favor de esa prescripción. Como respuesta final al reto derrideano para reflexionar sobre su propio discurso, Levinas acepta que la filosofía que sostiene es un instrumento frágil y precario. Mientras que inevitablemente traiciona el decir, la experiencia vivida por el *otro*, esta filosofía, como un dicho, sí logra tanto revelar el decir que traiciona —de otra forma ni siquiera se podría reconocer la traición— y, al hacerlo, reduce la traición del decir en lo dicho.[17]

Aunque Dussel ve claramente que existe una experiencia de responsabilidad por el *otro* anterior a todo ejercicio de la razón, toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación, la forma en que se define al *otro* como igual desde el principio en la razón ético-originaria (o como "otro" y "víctima" en la razón ético-pre-originaria) ha eliminado la molesta altura ética del *otro,* que evita que el decir sea absorbido dentro de lo dicho, y que ningún dicho, ninguna teoría, ningún discurso, ni siquiera el de

---

[17] Jacques Derrida. "Violencia y Metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 79-153; Emmanuel Levinas. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1979, pp. 80-81, 195. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trad. Alphonso Lingis, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1981,pp. 5-7, 37-38,44, 45-51, 126, 143, 153-171,183; Jean-François Lyotard. "Levina's Logic", en *The Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin, Oxford, England and Cambridge, Massachussetts, Basil Blackwell, pp. 283, 287, 300.

Dussel, incluye, nivela o suprime. Al limitar la relación del decir a un lazo reversible entre intercambiables iguales y, por lo tanto, acomodar el decir más a lo dicho, y al no apreciar la profundidad de la autocrítica que la fenomenología de la alteridad de Levinas, a instancia de Derrida, ha ejercido sobre sí misma, Dussel se arriesga a ajustarse con demasiada facilidad a un marco discursivo y a no tomar suficientemente en cuenta el tipo de autorreflexión en su propio discurso que el decir induce en relación con todo lo dicho.[18]

Esta primera crítica resalta la autorreflexión menos que suficiente que hace Dussel en el momento de la razón ético-originaria (o ético pre-originaria), momento desde el cual parte todo razonamiento posterior, pero de ninguna manera niega que existe tal momento originario, señalado tanto por Dussel como por Levinas. Pero ahora es necesario examinar qué tanto logra Dussel ser autorreflexivo sobre los niveles más altos de la razón que "ascienden" de este momento ético-originario a la racionalidad formal-discursiva y que incluyen un nivel de racionalidad práctico-material, la cual Dussel introduce entre estos dos niveles debido a la antipatía hacia lo material que encuentra en el formalismo teórico kantiano y crítico.

En primer lugar, hay una cuestión de precisión de la lectura que Dussel hace de Kant y de la Teoría Crítica. Con toda seguridad, Kant nunca esperó derivar una ley moral de las inclinaciones, las cuales, según él creía, variaban de persona a persona y de las que, pensaba, deberían prescindir los agentes monológicos operativos racionales en el proceso de descubrir normas universales. Sin embargo, mientras que un teórico crítico como Karl-Otto Apel concurre con la crítica que Dussel hace de la aberrante teoría psicológica de Kant, sostiene que el meollo de la teoría ética kantiana puede ser rescatado de ella. Thomas McCarthy ve el regreso de Habermas a un formalismo intersubjetivo como la clave para la rehabilitación de la teoría crítica de Kant:

> Esta constelación se altera perceptiblemente cuando cambiamos al marco intersubjetivo (dialógico) de Habermas. El objetivo del discurso es llegar a un consenso sobre el que los intereses puedan generalizarse. En esta construcción no es necesario que se excluyan las necesidades, requerimientos,

[18] *Arquitectónica*, pp. 281, 319-320.

> deseos e intereses individuales —de hecho, no pueden excluirse— ya que es precisamente en relación con ellos que se busca el acuerdo. Desde luego, en este modelo, también, un interés que comprueba ser sólo individual no es adecuado como base para la legislación universal. Sin embargo, esta falta de adecuación no se le adhiere desde el inicio *qua* interés, sino sólo *qua* no generalizable.[19]

Habermas concurre con McCarthy, cuando establece que la persona que valora la moralidad de las acciones o normas del mundo de la vida, transformadas en problemáticas, al declarar que priva a dichas normas de su validez obvia; las considera desde una retrospectiva artificial con el fin de determinar si son o no válidas. Pero de ninguna manera las normas o acciones se juzgan como "caprichosas" o "irrelevantes para la materialidad" desde el principio, como sostiene Dussel. Apel también plantea un momento de separación teórica en el que la validez no cuestionada de las normas del mundo de la vida se pone entre paréntesis, y las normas problematizadas se toman como meras ocurrencias fácticas, o sea, como apelaciones a la validez que en realidad se han presentado. Este momento de neutralidad normativa sirve como el punto de partida metodológico para un proceso de justificación que decida la validez o no validez de dichas acciones o normas. Además, hay numerosos ejemplos en los escritos de Kant, en particular cuando ilustra con ejemplos cómo valorar la moralidad de las máximas, en donde se le puede leer no como prescindiendo de las necesidades materiales, sino como investigando si las máximas en relación con ellas son universalizables.[20]

Esta interpretación de Kant y la teoría crítica, como si empezaran en la exclusión de las máximas en relación con las necesi-

---

[19] Thomas A. McCarthy. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge, Massachussetts y Londres, Inglaterra, The MIT Press, 1978 p: 327; Emmanuel Kant. *Groundding for the Metaphysics of Morals*, trad. James W. Ellington , Indianapolis y Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981, pp. 3-5, 21-22, 33. 35, 37, 39, 44; Karl-Otto Apel. *Diskurs und Verwntwortung, Das Problem des Ubergangs sur postkonventionellen Moral,* Frankfurt a Main, Suhrkamp, 1990, pp. 177 ss.

[20] *Grounding for the Metaphysics of Morals*, pp. 14-15, 30, 32, 36-38; Jurgen Habermas, (Frankfurt a Main, Suhrkamp, 1991, pp. 35, 37; Karl-Otto Apel. "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética: el problema de un fundamento racional de la ética en la era científica", en *Towards a transformation of philosophy*, trad. Glyn Adey y David Frisby, Londres, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 253-255.

dades materiales, parece hacer perder fuerza a la interpretación de Dussel sobre que han olvidado o descartado el ambiente material de la vida o de que sufren una "nostalgia de la alegría". En su ensayo "Treffen Hegels Einwade gegen Kan auch auf die Diskursethik zu?", Habermas es bastante explícito hacia lo contrario, que la reflexión ética empieza con la práctica comunicativa diaria y con la vida , —supuestamente éstas incluyen las necesidades materiales de los seres humanos.

> Por lo tanto, los contenidos que deben probarse a la luz de un principio moral son creados no por los filósofos, sino por la vida. Los conflictos en la acción, que deben adjudicarse moralmente y resolverse consensualmente, surgen de la práctica comunicativa diaria; ya están ahí para la razón comprobadora de máximas o los participantes de argumentación, no son ellos los que los sacan a la luz.[21]

Asimismo, la ética de Kant no se origina en el vacío y, por ejemplo, en el *Grundlagen* empieza con una primera sección sobre el conocimiento racional ordinario de la moralidad de la persona común, que no tiene necesidad de que la filosofía le enseñe qué hacer. Analizando estas convicciones comunes del sentido moral de la vida diaria de manera más reflexiva en la segunda sección, Kant las justifica por medio de un método altamente autorreflexivo y en el que propone una metafísica de la moral, un método que ya había distinguido la ciencia y la lógica en su prefacio. La metafísica de la moral "verifica" la validez de las normas morales ordinarias, no por medio de la consulta de la experiencia empírica, como hace la ciencia, sino probándolas por medio del imperativo categórico, el principio moral que Kant desarrolla por el método de su metafísica de la moral. En la tercera y última sección, un tour-de-force autorreflexivo final, Kant considera la clase de razón que opera a través de las secciones previstas, la razón práctica y la distingue de la razón especulativa. En resumen, el proceso de justificar, probar la validez de las normas morales que emergen a la consideración, a partir de la experiencia diaria, incluye una reflexión sobre la clase de razonamiento involucrado en la ética (la razón práctica, una metafísica de la moral) y su carácter distinto de otros tipos de razón, tales como la ciencia o la lógica, en particular en la que

[21] *Erlauterungen zur Diskursethik*, p. 21.

establece la validez al apelar no a la evidencia empírica, sino a principios morales racionalmente justificados. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant distingue de manera más completa la razón práctica de la razón teórica, científica, en el hecho de que esta última debe someterse a objetos con el fin de conocerlos mientras que la razón práctica puede exigir que el mundo se ajuste a las normas morales que encuentra. De manera similar, en su ensayo "Ética Discursiva: Notas sobre un programa de justificación filosófica", Habermas comienza con las intuiciones diarias como las muestra la fenomenología moral de P.F. Strawson, y luego, de manera autorreflexiva, especifica el tipo de razonamiento que empleará, es decir, la racionalidad moral práctica contra la cognitiva-instrumental, antes de articular finalmente el principio (U y D) y su justificación que servirán como base para guiar a la racionalidad moral-práctica en su comprobación de las normas.[22]

No se pretende que este crítica de la interpretación que hace Dussel de la ética formalista sea un mero ejercicio en la historia de la filosofía, sino que, más bien, permita una posible reconstrucción para acomodar sus intuiciones válidas al afinar los niveles de su arquitectónica, ya que directamente busca recuperar un rico dominio ubicado en el origen de todo esfuerzo formal-discursivo para establecer la validez. Ese dominio incluye el "ambiente de la vida real", en el que la gente tiene hambre, está malnutrida y muere de inanición. Incluye las culturas tradicionales, tan importantes para Taylor y McIntyre, que institucionalizan las obligaciones de producir, reproducir y desarrollar la vida humana y transmiten los valores y el significado de la buena vida a sus habitantes. Incluye los encuentros cara a cara, en los que uno experimenta las prescripciones del *otro*, algunas de las cuales pueden ser válidas y otras no, incluyendo la prescripción que "obliga a entrar en un discurso, el inicio del discurso que implora el racionalismo", como dijo Levinas. Incluye el conocimiento racional ordinario de la moralidad de Kant que es, de hecho, un "saber" autorreflexivo hasta cierto grado sobre lo que es bueno o malo, y que sabe que hay algo inmoral en un sistema (nacional o global) que permite la desnutrición y la

[22] Emmanuel Kant. *Crítica de la Razón Práctica*, trad. Lewis White Beck, Indianapolis, Nueva York, The Bobbs-Merril Company, 1956, pp. 18, 45, 68, 70-71, 92; Jurgen Habermas. "Ética discursiva: notas sobre un programa par la justificación filosófica", en *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. de Christian Lenhard y Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Massachussetts, The MIT Press, 1991, pp. 43, 115.

muerte por inanición. Incluye los sentimientos de indignación moral y de ira de Habermas y Strawson porque las personas con sentido común, pero insultadas, sienten que podrían justificarse con buenas razones y porque los desconocedores ignoran en sus teorías que no hay justificación racional para la ética.[23]

Todas estas dimensiones de la experiencia podrían clasificarse de manera legítima como pertenecientes a lo que Edmund Husserl se refirió como el "mundo de la vida", aunque la propia presentación excesivamente positivista del mundo de la vida que hace Husserl no le haría justicia a las muchas dimensiones materiales y afectivas que Dussel y otros mencionados arriba han enfatizado. Sin embargo, resulta ventajoso utilizar este concepto debido a que es muy inclusivo y permite tipos variados de racionalidad y autorreflexión, sin el rigor de quienes adoptan una actitud teórica hacia el mundo de la vida, una actitud que requiere, como observó Alfred Schutz, una *epoché* hacia la experiencia diaria, una versión de lo que sería una *epoché* fenomenológica. Además, el concepto de "mundo de la vida", el suelo rico y que nunca deja de ser fértil de la teoría, del cual surge la teoría y al cual se debe, tiene connotaciones positivas que las formas de filosofía trascendental no husserlianas pueden haber perdido de vista. Para Husserl, siempre debía haber una interacción entre la teoría, incluyendo la reflexión trascendental y el mundo de la vida, y en ella, cada uno se veía como fructífero y necesario para el otro.[24]

Aunque ciertamente se da una reflexión sobre las normas morales en la experiencia diaria, cuando las normas se problematizan o cuando uno intenta proporcionar una justificación para un principio material universal de la ética, como hace Dussel, uno debe haber llevado a cabo un esfuerzo reflexivo único hacia la experiencia diaria. Este esfuerzo, el de la ética teórica, difiere del de la racionalidad formal abstracta o lógica, como Dussel mismo señala con el fin de evitar el cargo de que ha cometido la falacia naturalista, y como Kant afirma en su prefacio al *Groundwork*. Sin embargo, para Kant en ese prefacio, así como para la teoría crítica, la ética es también distinta de la ciencia o, como lo expresa

---

[23] *Totality and Infinity*, p. 201. "Ética discursiva: notas sobre un programa de justificación filosófica", pp. 45, 50.

[24] Alfred Schutz. "De múltiples realidades", en *El problema de la realidad social*, vol. 1 de Collected Papers, ed. Maurice Natanson, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 245.259.

Habermas, la racionalidad moral práctica difiere de la racionalidad cognitiva instrumental, en particular porque la ética o la racionalidad moral-práctica establecen su validez no al apelar a la evidencia empírica o someter hipótesis a su examen, sino, más bien, invocando un primer principio, tal como el imperativo categórico o U.

Se tiene la impresión de que Dussel ha formado la idea de una racionalidad práctico-material de manera negativa, contra la racionalidad práctica-material de *manera negativa*, contra la racionalidad formal-abstracta para evitar la falacia natural, y contra la racionalidad formal-discursiva, debido a la preocupación legítima de incluir los intereses materiales, pero no le ha dado suficiente reflexión a las características positivas de la racionalidad práctico-material misma, ni a las formas en que se aparta de la racionalidad científica. Mientras que otras teorías éticas, desde perspectivas tan diversas como la ley natural, el utilitarismo, Kant o la Teoría Crítica, tan pronto distinguen la racionalidad práctico-ética de la racionalidad científica, empiezan a buscar un principio último para determinar la validez de las aseveraciones éticas, Dussel no presta suficiente atención a la distintividad de la racionalidad ética, en el sentido de que no busca en absoluto determinar un primer principio. En lugar de ello, consulta de inmediato los datos neurofisiológicos y la conducta fáctica del organismo biológico humano que le proporcionan su principio. De forma similar, estas descripciones fácticas de neurofisiología y de las formas en las que los seres humanos experimentan una exigencia de preservar la vida humana, la suya y la de otros, parecen correctas desde el punto de vista fáctico y tal vez verdaderas desde el punto de vista eidético, en el sentido de Husserl; sin embargo, cuando Dussel apela a la "eticidad" de estas obligaciones, ha introducido un nuevo punto de vista teórico, a lo que parecía sólo una narración científico-descriptiva. Se comete la falacia natural no tanto por derivar aseveraciones de *deber ser* de aseveraciones de *ser*, sino, más bien, por no estar suficientemente consciente de la actitud teórica distintiva de la racionalidad moral-práctica que se está planteando.[25]

---

[25] *Vid.* "Ética discursiva: Notas sobre un programa de justificación filosófica", pp. 62 ss. Aristóteles. "Ética a Nicómaco", libro 1, nos. 1-7, en *La Filosofía de Aristóteles*, trad. A.E. Wardman y J.L. Cree, Nueva York y Scarborough, Ontario, New American Library, 1963, pp. 286-294. *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, ed. Anton C. Pegi, Nueva York, Random House, 1945, vol. 2, pp. 773-780. John Stuart Mill. *Utilitarianism*, ed. George Sher, Indianapolis, Hacket Publishing Company, 1979, pp. 1-5

Dussel podría objetar que estoy asimilando su razón práctico-material más informal con el proceso de argumentación más formal de la racionalidad normal-discursiva. En respuesta a este supuesto argumento, pretendo incluir en la noción de "mundo de la vida" a todos los tipos de procesos que se refieren "a lo real intersubjetivamente". Además, ciertamente es apropiado llegar al discurso como los actores del mundo de la vida de Habermas o Strawson, furiosos por los insultos injustos, es decir, comprometidos apasionadamente con las propias creencias que se consideran "verdaderas", aunque el uso del término "verdadero" aquí parece invitar a la confusión de la racionalidad cognitiva-instrumental y moral práctica. Mientras que esta comprensión del mundo de la vida podría darle a Dussel lo que está buscando al defender la existencia de la verdad práctica anterior a la validez, su argumento para este principio material universal, sobre la base de descubrimientos neurológicos complejos y distinciones sutiles, no es, de ningún modo, un pensamiento informal sobre el mundo de la vida. Más bien presupone que ya ha adquirido la actitud teórica de una racionalidad ética sofisticada y moral-práctica.

Por último, es posible presentar el tipo de argumento que Dussel quiere mostrar para apoyar la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de una manera que sea más consistente con la argumentación teórica crítica. Porque cuando uno basa las apelaciones personales sobre las necesidades materiales básicas del mundo de la vida en un discurso, y cuando los compañeros de ese discurso adoptan un enfoque práctico-moral-teórico para considerar estas apelaciones, el principio último al cual recurrirían para validar o invalidar estas apelaciones al mundo de la vida podría ser U, el cual, a su vez, se justifica por el hecho de que nadie que argumente seriamente lo presupone. Pero la derivación y justificación de este primer principio de la ética es una cuestión diferente a la de justificar el hecho de que todos los seres humanos deben luchar para producir, reproducir y desarrollar la vida humana de todos los demás. Como resultado, se debe regresar a un discurso de aplicación que no tendría menos dignidad que una justificación del primer principio de ética, especialmente dada la importancia mutua del mundo de la vida y la reflexión trascendental que acepta el paradigma husserliano. En este aspecto, yo apoyaría el rechazo de Dussel a subordinar las necesidades materiales a la argumentación:

> ¿No es la argumentación una mediación (y no un fundamento) de la sobrevivencia del sujeto? ¿Argumentamos para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano o simplemente vivimos como una condición de ser capaces de argumentar el fin último, del que no se puede escapar? ¿O es más bien que cumplimos con dos cosas que pueden jerarquizarse en relación mutua, como dimensiones que son simultáneas y se determinan mutuamente?[26]

3. Conclusión: ¿Cómo evitar el dogmatismo?

Las críticas que presenta este ensayo contra la *Arquitectónica* de Enrique Dussel no subvierten de ninguna manera su proyecto; más bien, se ofrecen con la esperanza de reforzarlo. La autorreflexión sobre los niveles de su arquitectónica que aquí se sugiere pretende evitar al máximo las contradicciones de actuación, es decir, la violencia que Dussel pudiera ejercer en sus interlocutores en el diálogo mismo, llevado a cabo para desaparecer la violencia deshumanizadora que la arrogancia o indiferencia occidental producen en otros.

Por lo tanto, este ensayo ha argumentado a favor de una autorreflexión sobre la actitud que se toma en la teorización, y ha señalado cómo el enfoque en los contenidos que se dicen dentro de un discurso puede perder de vista la relación del decir que subyace a todo lo dicho. El discurso teórico propio nunca puede amarrar todo de manera inclusiva, nunca puede descansar seguro, infalible o dogmático, mientras que todo discurso *sobre* un tema, incluso *sobre el otro*, siempre se le dice *al otro*, quien surge detrás de lo dicho y siempre es capaz de contestarlo. Además, el momento de la teoría incluye la adopción de una *epoché* reflexiva hacia lo dado, incluyendo las necesidades materiales humanas, pero no a *huir de* o a despreciar la importancia de dichos dados o a encerrarse sobre sí mismo, dogmáticamente resistente a los retos y preguntas que el mundo de la vida y las necesidades materiales humanas plantean continuamente a la razón. Más bien, siempre es posible que la *epoché* reflexiva provoque un apoyo teórico de los dados que nos confrontan, afirmando, por ejemplo, la universalidad de la norma de que todos y toda sociedad deben asegurar la producción, reproducción y desarrollo de toda vida humana. De hecho, los

---

[26] *Arquitectónica*, p. 123.

dados del mundo de la vida y las necesidades materiales, confirmados después de la reflexión, adquieren una legitimidad que nunca habrían tenido sin dicha reflexión.

La autorreflexión sobre las clases de racionalidad que están en juego en los esfuerzos teóricos evitan que un dominio invada a otro, sacándolo así del campo del discurso y silenciando sus preguntas legítimas. En este aspecto, Dussel se resiste correctamente a cualquier golpe de estado formal-lógico que exiliaría a toda la teoría ética a las tierras lejanas, ya que cae continuamente en la falacia naturalista. Pero es igualmente importante que la ética no pretenda ser una ciencia natural o viceversa, si se quiere que ambos dominios retengan su autonomía y entren en un diálogo no reprimido y no dogmático. También es importante que la ética conserve su relación crítica a lo fáctico, ya sea que lo fáctico incluya los descubrimientos de la ciencia natural, las normas sociales actuales o las instituciones, y está en peligro de perder la función crítica de señalar lo que debe ser, en tanto que busca sus normas en lo que es el caso. Finalmente, cuando la teoría ética permite que lo fáctico, incluyendo los datos neurofisiológicos o la conducta *de facto* del organismo biológico, le proporcione sus principios, sus argumentos, tomarán cierto tipo de forma dogmática, ya que deben insistir en que los interlocutores reconozcan lo que es realmente el caso, lo cual los obliga desde fuera, y se sometan a ello. Sin embargo, un argumento de tipo trascendental apela a lo que los interlocutores mismos ya han presupuesto, en tanto que argumentan. Hace mucho tiempo Platón reconoció que la educación ética sería menos violenta y pedagógicamente respetuosa si los alumnos se consideran más como receptáculos vacíos para ser llenados con datos, que como agentes que ya saben lo que sólo se les debe recordar.

[illegible]

... que lo hacían, [illegible]

comercio de [illegible]

principios [illegible]

[illegible]

II. ANALES

SOBRE UN MONÓLOGO A DOS VOCES

Mercedes Garzón

En el marco de una metafísica occidental, en su versión neoliberal, la autora reflexiona sobre el presente y la presencia del ser en él, considerado éste como "mundo de la comunicación y del diálogo": la noción de subjetividad se presenta como insostenible en nuestro momento histórico, debido a la comunicación generalizada que disuelve los fundamentos del mundo metafísico con su monólogo fragmentario, eventual, limitado.

"La comunicación no tiene lugar más que ***entre dos seres puestos en juego*** *desgarrados, suspendidos, inclinados uno y otro sobre su nada."*

George Bataille, Sobre Nietzsche

Ubicados en la perspectiva de la crítica a la historia de la metafísica occidental elaborada por Nietzsche y Heidegger, podemos afirmar que la filosofía ya no puede entenderse como pensamiento de la fundamentación, sino que comprende al ser como evento, como acaecimiento, es decir, en su propia forma de ser *anuncio*. La posibilidad de una comprensión del ser ya no metafísica, no mira al ser como desde un observatorio eterno, sino que se sitúa dentro de su evento tratando de responder a los mensajes que recibe. Esta interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador "neutral", sino un evento dialógico (como lo llama Vattimo en su obra *Ética de la interpretación*), en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en cuanto están situados dentro de un horizonte *otro*, del cual no disponen sino en el cual y por el cual son dispuestos, "por lo que trata de poner el acento en la pertenencia del observante u observado a un horizonte común, en donde los jugadores son siempre

a su vez jugados y la conciencia, en cuanto históricamente determinada, no puede ya alcanzar la perfecta autotransparencia".[1]

Esta ontología, en cuanto filosofía hermenéutica, sostiene que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretación de estos mensajes y acaecimientos de *otros*.

Con Heidegger, pensamos a la metafísica como historia del ser y, por tanto, desde la unidad de base que hay entre dos "culturas", la humanista y la científica, en tanto que expresiones de la misma "época" del ser, así como también bajo el /signo de la "tendencia" constitutiva del ser a velarse mientras se oculta; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminando en la universal organización tecnocientífica del mundo, la metafísica culmina y se torna posible. Esta ontología, que llamaremos *ontología del presente*, corresponde a una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose) al dominio de las categorías metafísicas de la presencia desplegada.

Por lo tanto, lo que caracteriza nuestra *situación* es el encontrarnos cumpliendo el programa del pensamiento moderno en cuanto racionalización del mundo que se vuelve contra la razón, contrautopía que se puede entender como un salir a la luz de la confinalidad de la razón, tal como lo plantean Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo*. El descubrimiento vivido por el imaginario colectivo de la contrafinalidad de la razón torna "sospechoso" el propio mecanismo de la racionalización. Es la historia misma como curso lineal unitario lo que se vuelve inconcebible. El prevalecer de la racionalidad objetivamente, calculadora e instrumental se identifica con el orden capitalista en la sociedad (toda vez que su forma socialista se ha derrumbado), el cual se ha hecho cargo del mecanismo lineal, progresista, de la racionalización, mostrando en su versión neoliberal tanto su triunfo como su fracaso. No se trata solamente del hecho de que, según determinadas experiencias negativas —las dos guerras mundiales y las innumerables guerras locales donde se emplean instrumentos de muerte cada vez más sofisticados; la explotación progresiva de los recursos del planeta llevada hasta los límites de expolio; las

[1]Gianni Vattimo. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 93.

nuevas e ilimitadas posibilidades de control y disciplinamiento que ofrece la electrónica—; nos hayamos dado cuenta de que el "progreso", sobre todo en términos de tecnología, puede conducir a consecuencias catastróficas para la vida. No se trata de juzgar moralmente dicho desarrollo, sino de constatar que la totalización racional del mundo, el dominio de una racionalidad instrumental cada vez más perfeccionada y capaz de disciplinar a la sociedad sin residuos significativos es, por lo pronto eso que Heidegger ha descrito como el cumplimiento de la metafísica y que hoy se da en la versión de un "nuevo orden mundial".

Nos interesa, pues, mostrar el conjunto experiencial-epocal de nuestro presente —mundo de la comunicación y del diálogo— y de nuestra presencia en él, siguiendo las perspectivas abiertas por las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, en cuanto a las posibilidades de una ontología que apunta en la dirección no sólo de una disolución del mismo ser, que ya no es estructura, sino evento; que no se da ya como principio y fundamento, sino como "huella" o "trazo", lo cual parece ofrecer un aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se pueden considerar como características de la posmodernidad.

La subjetividad moderna se fijó el objetivo de una *Aufklärung* completa, de una racionalidad cada vez más autoconsciente y transparente que pudiera dominar no sólo a la naturaleza (sino también a sí misma), guiada por los principios democráticos de libertad, igualdad y fraternidad. Será Nietzsche junto con Kierkegaard, Marx y Heidegger, quienes intenten desenmascarar la superficialidad de dicha conciencia establecida como universal a partir del *cogito* cartesiano y su posterior afirmación bajo los principios de la revolución francesa.

Este "desenmascaramiento" de la superficialidad o de la no verdad de la conciencia y del sujeto autoconsciente, consideramos, irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad. Descubrimiento de que esas formas definitivas y estables de las que vive el sujeto son apariencias sublimadas, producidas como función consoladora. Tal vez lo más importante del desenmascaramiento nietzscheano sea el considerar que no sólo los contenidos de nuestra conciencia concernientes al mundo fenoménico son "ficciones" reguladas por las convenciones sociales, sino que también es ficticia la imagen que el yo se hace de sí mismo. Dicho desenmascaramiento se da a través del reconocimiento de

juego de fuerzas de las relaciones sociales y, en particular, de las relaciones de dominio.

La superficialidad de la conciencia una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura, y significa la imposibilidad de afirmar cualquier tipo de fundamento. Lo que nos caracteriza en esta época del ser es nuestra capacidad de negarnos a nosotros mismos como sujetos. Esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad como una simple toma de posición teórica. La insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo (paradójicamente vivimos el imperio de la individualidad), en nuestro momento histórico presente.

En el sistema de la organización total científico técnica, en esta era del diálogo y de la comunicación, como cumplimiento de la metafísica, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto. Tanto la crítica a la concepción metafísica realizada por Nietzsche, como la experiencia de la proyectualidad infundada descrita por Heidegger hacen aparecer la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico técnica en la cual culmina —para ambos— la metafísica como pensamiento del fundamento.

Si bien ya no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones en estructuras suprahistóricas, al menos hemos de poder arriesgarnos en la interpretación o lectura de los signos de nuestro tiempo, es decir del acaecer dentro del cual estamos arrojados. A partir de Heidegger, consideramos este acaecer como mundo de la imposición científico-técnica, mundo de la organización totalitaria de la planificación que liquida y reduce toda experiencia individual, toda singularidad personal, a una normalidad completamente prevista por la estadística o, cuando no entra en esa medición, a una marginalidad accidental desprovista de significado. Si bien hemos sido siempre históricamente reducidos a una normatividad y todo aquel que se aparta de la norma social establecida es proscrito de la comunidad, sin embargo, lo que nos interesa analizar es de qué manera nuestra subjetividad, nuestra individualidad, se ve cercada por los imperativos surgidos de la modernidad, ya que la paradoja individuo-sociedad, el yo y los otros, se manifiesta siempre de una manera específica en cada momento histórico. Nuestro mundo se concibe sólo como aumento

siempre creciente de la capacidad de "desplazar", de utilizar energía en un sentido mecánico, desembocando en la tecnología informática, que intensifica la complejidad social, aunque *aparentemente* pretende simplificarla, por lo que parece tornar impensable la subjetividad y hace imposible seguir pensando el problema individuo-sociedad en términos de múltiples polos "subjetivos" que, caracterizados por sus respectivas autoconciencias y esferas de "poder", estuvieran en pugna.

Por lo tanto, rechazamos toda hermenéutica del develamiento total o de la plena identificación con el "objeto" a interpretar, ya que ésta sólo se puede dar a partir de una concepción ontoteológica del yo como sustancia o como sujeto autotransparente. Con Heidegger pensamos que la existencia en cuanto radicalmente histórica, delimitada por su arrojamiento y por su radical finitud, es constitutivamente opaca, no pudiendo plantearse, entonces, la posibilidad de una *autenticidad* en términos de apropiación de una esencia de realización de una autoconciencia o de recuperación de algún origen o fundamento.

Es importante señalar que de la misma manera que al ideal de la autotransparencia del sujeto (el hombre como diálogo) subyace una ontoteología de la presencia plena, la noción del existente como radical opacidad remite a una ontología cuyo sentido global reside en que *el ser es tiempo*, desmoronándose todo ideal de autotransparencia o de autenticidad. Nos remitimos, entonces, a las nociones de "huella" y de una radical reducción del ser al *envío* por lo que tenemos experiencia del mundo dentro de un *horizonte* en el que las cosas vienen a ser únicamente en el proyecto arrojado que siempre somos nosotros; tal proyecto es la *lengua* que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos y de diálogo interpersonal. Por lo tanto, el ser no es el darse de las cosas en la simple presencia sino que "acaece, adviene, viene a nosotros en un tejido de preguntas y respuestas, en una experiencia de *mit-sein* hecha posible y dotada de sentido por la lengua, que es el *medium* en el que se transmiten formas, esto es, configuraciones de valores, modelos, significados".[2] El ser, pues, entendido como *evento* y no como fundamento, que nos coloca como un mensaje, o un envío, radicalmente histórico-finito.

Dentro de esta perspectiva, parece imposible asumir los plan-

---

[2] *Ibidem*, p. 177.

teamientos del neoliberalismo, ya sea de una instauración de la reciprocidad comunicativa (Apel, Habermas) o de la igualdad entre los individuos; es decir, no es posible aceptar un puro y simple restablecimiento de los valores "liberales" "autonomía, libertad, igualdad), porque han demostrado que *no pueden* darse en la estructura de la sociedad liberal burguesa, por lo que esta ontología del presente se abre como un pensamiento que busca explícitamente colocarse *fuera* de la lógica o de la visión liberal de los "derechos humanos", etc. O el desencanto se impulsa hasta el extremo de que podamos "ironizar" también "sobre nosotros mismos" (como quería Nietzsche), haciendo que nos distanciemos de la "voluntad de vivir" o no habrá ningún argumento qué oponer a la reducción de la vida social a una pura y simple lucha de todos contra todos.

Por eso, y en cuanto crítica de la metafísica moderna, caracterizada por el despliegue pleno de la subjetividad, la *ontología del presente* cuestiona la noción de autotransparencia del sujeto (mismo que se piensa cartesianamente) asumiendo la radical finitud e historicidad de nuestra existencia y renuncia al ideal metafísico del conocimiento como descripción de estructuras objetivamente dadas. De ahí que la experiencia de la verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino como articulación de determinadas relaciones sociales de dominio. Eticidad e historicidad, aquí, coinciden.

El pensamiento de la época que nos toca vivir reflexiona en torno a la época de la imágenes del mundo y de su inevitable conflicto. Al renunciar a la estructura estable del ser que pueda reflejarse en proposiciones, se limita a mostrar los múltiple horizontes, o los varios universos culturales, dentro de los cuales acaece nuestra existencia. Heidegger llama a ésta la época del fin de la metafísica, en la cual ilumina un primer relampaguear del evento del ser, por cuanto hombre y ser pierden las características asignadas por la metafísica (el pensamiento de la presencia, de la objetividad, o de la voluntad de poder). Justamente en la modernidad, caracterizada por el dominio universal de la técnica, se anuncia una modificación que se experimenta con el paso de la tecnología mecánica a la tecnología informática. Porque el mundo de hoy ya no es una cuestión de motores sino de ordenadores y de las redes que los conectan.

No es en el mundo de las máquinas y los motores, como bien afirma Vattimo, donde el hombre y ser pueden perder las determi-

naciones de sujeto y objeto, sino en el mundo de la comunicación generalizada, en la cual el *sujeto*, por su parte, es cada vez menos centro alguno de autoconciencia y decisiones, reducido como está a portador de múltiples roles sociales que no se dejan reducir a la unidad, y autor de opciones estadísticamente previstas. Es este mundo, el mundo informático del Internet que hoy se anuncia, el que ha devenido fábula en realidad virtual. Al no existir la garantía de un sujeto que se asume como centro o fundamento, se abre paso al sujeto inseguro, des-centrado, necesitado de horizontes abiertos.

Por lo tanto, en *ruptura* con la tradición metafísica occidental, la ontología del presente piensa el pasado como metarrelato debilitado, atendible no por motivos metafísicos, sino sólo en cuanto en él se encuentran los *indicadores* que nos permiten comprender nuestro presente. Estar en *sintonía* con el presente, señala Vattimo, significa pensar la conexión que los mensajes del pasado logran alcanzar con nuestro aquí y nuestro ahora, desde un tiempo que acerca la filosofía a un ámbito concreto de su histórica pertenencia cultural, a través del *diálogo* posibilitado por la incursión de diferentes voces en el mismo (que no igual) contexto históricamente determinado e históricamente móvil. "Elaboración de una ontología hermenéutica en sintonía con la actualidad abierta que, como diálogo, interpreta y discute los contenidos de la tradición, ya que todo interpretar entraña y reformula de modo diverso lo recibido, debido a la insoslayable errancia de su historicidad".[3] El diálogo en este sentido se comprende más como asunción del *disenso* que como búsqueda de un *consenso*; la cultura occidental en su versión neoliberal pretende afirmar un *diálogo* que no es más que un *monólogo a dos voces*.

El *suelo* en el que se desgasta la existencia, la estructura de toda experiencia finita, es decir, la experiencia del mundo que se da en un intercambio ideológico hecho posible por una lengua, nos coloca (en cuanto nos trasciende y nos rige) pero también nos *disloca* (en cuanto disponible), como un mensaje, como un *envío* radicalmente histórico-finito. La ontología del presente intenta tan sólo "escuchar" los mensajes eventuales, fragmentarios, efímeros y limitados de este pasado vuelto presente que se nos da, en la medida en que el mundo metafísico con sus fundamentos necesa-

---

[3] G. Vattimmo. *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, p. 29.

rios, inmutables, eternos y perfectos, va también disolviéndose. En el terreno político: crisis de legitimidad, transformación del Estado moderno en empresas transnacionales, puesta en cuestión de las categorías de estado-nación, soberanía, representatividad, etc.

Cuando la cultura se ha vuelto infinita, la historia sólo puede ser historia del acceso al significado de lo que ocurre. Ensamblar los materiales fragmentarios y multiperspectivos que nos ofrecen los *media* sólo es posible si el ahora se comprende como la posibilidad efectiva de toda interpretación concreta-situada, es decir, como momento de la historia del ser. En tanto hermenéutica, esta ontología se autositúa dentro de la historia como transmisión de mensajes que se reelaboran, distorsionan y reenvían, en este momento de la modernidad en que llega a tornarse reconocible para sí misma. Este pensamiento intenta conocer de modo crítico en enclave de su propia perspectiva para poder dirigirse —y disentir— críticamente tanto de la tradición como de los fenómenos del presente. Pensamiento sin pretensiones de universalidad, lleva implícito, sin embargo, la conciencia de la disolución de los modelos.

En el conocimiento de que la metafísica en su fase neo o post-capitalista goza de muy buena salud, nuestra reflexión se limita a registrar el aquí y el ahora metiéndonos en el relato de la historia como nuestro, como momento eventual de la historia del ser que acaece.

La sociedad de la comunicación generalizada, de los *mass media*, nos arroja a vivir una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, misma que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, para dar lugar a una especie de "debilitamiento", como sostiene Vattimo, en la noción misma de realidad. La "sociedad del espectáculo" de que hablan los situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias manipuladas por el poder, sino también una sociedad en la que se muestra que la realidad es apariencia, o "ha devenido fábula", en términos de Nietzsche, por lo que se da con caracteres débiles y fluidos y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo y de juego.

Paradójicamente, cuando la historia ha llegado a ser o tiende a llegar a ser, de hecho, historia universal, se ha vuelto al mismo tiempo también imposible pensarla como un curso unitario supuestamente dirigido a lograr un fin último (sea la emancipación, la sociedad transparente, la democracia abierta, etc.). Experimen-

tamos que el mundo no es uno sino muchos; lo que llamamos *mundo* es quizá sólo el ámbito "residual", el "horizonte", en el que los diversos mundos se articula o chocan entre sí. El mundo unitario del cual la ciencia creía poder hablar se nos revela como multiplicidad de mundos diversos. Vivimos esta experiencia como reconocimiento también de *otros* modelos que hacen mundo y comunidad, sólo en el momento en que reconocemos que estos otros mundos, silenciados por el dominio de la cultura occidental, representan diversos sistemas de valoración comunitaria y diversas formas de vida, tan válidas como las de toda cultura. El reconocimiento de la multiplicidad y pluralidad de los modelos impide la aceptación de un único modelo o de una universalidad de los valores. El mundo real no es otra cosa que la dilatación del mundo de la vida en un proceso de reenvío a otros posibles mundos y modos de vida, no sólo imaginarios, marginales o complementarios del mundo real, sino que lo componen y constituyen en un juego recíproco.

La cultura de la sociedad de masas se caracteriza por lo efímero de sus productos y por su *eclecticismo*, que hace imposible reconocer en ella cualquier esencialidad. Sólo si el ser no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que esto comporta —el ser *no es* sino que *acaece*— el desfundamento del mundo, tanto en el sentido de su situación sobre un trasfondo, como en el sentido de una desautorización global propia, adquiere significado y puede convertirse la reflexión sobre nuestra época, en una reflexión ontológica radical, que nos abre a una experiencia, que ya no es *metafísica del ser*.

El papel determinante de los *mass media* en la sociedad contemporánea, lejos de caracterizarla como más transparente, más consciente de sí misma o más iluminada, revela una sociedad cada vez más compleja. La lógica del gran capital, la misma lógica del "mercado", de la información, reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que "todo" se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación.

Paradójicamente, insistimos, Occidente vive, por un lado, una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios y, por otro, la construcción de un "nuevo orden mundial", la globalización de la tierra en una aldea mundial, nos lleva a pensar en la realización plena de la historia como historia

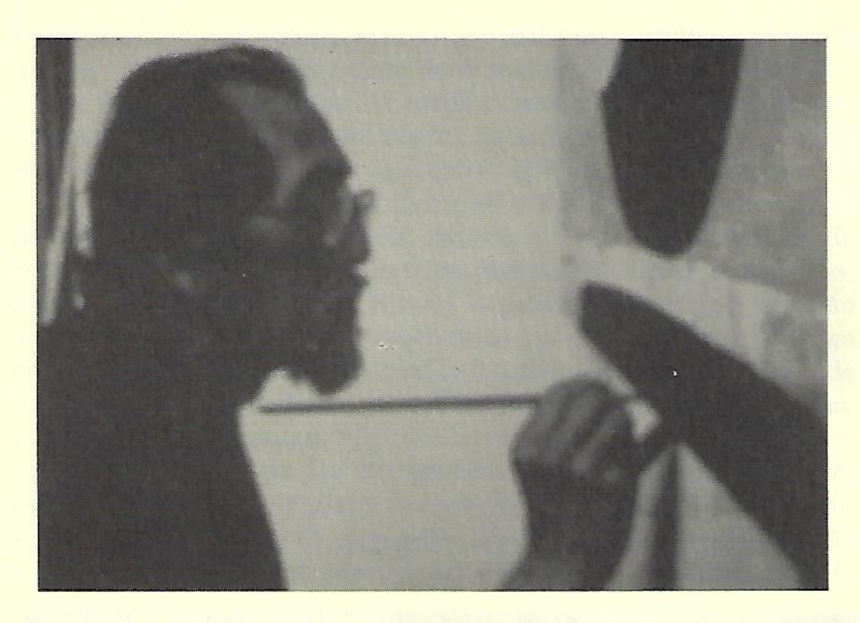
universal. De una parte, parece construirse un mundo en el que la norma es la producción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y total identificación del mapa con el territorio. De otra, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad vuelve cada vez menos concebible la idea de *una* realidad.

La ruptura del sentido unitario de la realidad, en el mundo de la comunicación generalizada, estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales": minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas que toman la palabra, pero que también siguen siendo silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades, limitadas, efímeras y contingentes.

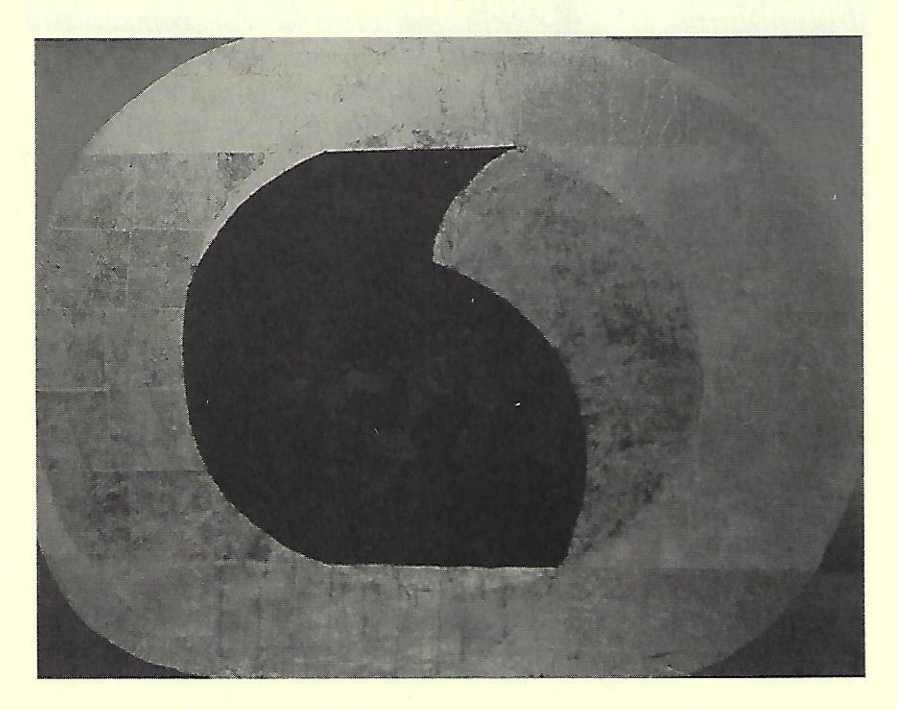
La aceptación de las diversidades, de las diferencias, este *diálogo* con lo otro, y no el monólogo a dos voces del discurso metafísico occidental en su versión neoliberal, supone una aguda conciencia de la historicidad, de la contingencia y la limitación de todo sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos—, empezando por el nuestro.

Asumir la contingencia, la relatividad y no definitividad del mundo "real" al que nos hemos circunscrito significa abrirnos a toda experiencia que nos haga vivir otros mundos posibles. Vivir la experiencia de un mundo múltiple significa experimentarnos como oscilación continua entre pertenencia y extrañamiento, sabiendo que el ser no coincide necesariamente con lo estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien, con el evento, con la fugacidad, con los horizontes abiertos.

III. ARTE Y RELIGIÓN



K. Yoshida pintando.



Seimei (Serie Maya), óleo y metal (89 × 116 cm), 1991.

LA PINTURA "SEIMEI" (ACCIÓN DE VIVIR) DE KENJI YOSHIDA

Manuel Lavaniegos

El ensayo que aquí presentamos recorre, con suma atención, significativos aspectos de una suerte de "infertilización" creadora, intempestiva, que rompiendo con las barreras del tiempo y del espacio, entabla un diálogo entre el arte prehipánico maya y el arte del Japón antiguo en el interior de la pintura radicalmente contemporánea de Kenji Yoshida.

K. Yoshida, el primer artista vivo que expone en Salas Orientales del British Museum, en efecto, cobra con su peculiar poética llamada "Seimei" la cualidad fundamental "Ma", el instante preciso de equilibrio entre la quietud y el movimiento, que hace de su obra una fuente de mediación vital.

El pintor Kenji Yoshida, nacido en Ikeda-Osaka, Japón, en 1924, viene desde hace ya varios años titulando con insistencia la mayoría de sus obras maduras simplemente con la palabra: *Seimei*, en escueta traducción, "la vida", o de manera más precisa, "acción de vivir". Al contemplar sus cuadros en la exposición KENJI YOSHIDA, EL ANTIGUO JAPÓN Y LO MAYA,[1] y dejarse invadir por su plenitud plástica, empezamos a comprender el poder de resonancia que opera en nuestro interior esa cualidad *Seimei*, en su vibración de semilla, simiente del color y de la forma o fuerza cósmica de revitalización perpetua. A un tiempo relentizada y vertiginosa, la expansión dinámica del espacio a través del camino de la luz y de la oscuridad, de lo celeste y lo terrestre, de la montaña y del agua, sigue el ritmo del *Tao*, generándose desde el *Vacío*, insuflando a los diez mil seres con su doble aliento vital de *yin - yang* , fluyendo

[1] Exposición organizada por el Museo de Arte Moderno de la Ciudad de México, febrero-abril de 1997.

desde su interior como movimiento del vacío que los disuelve, para de nuevo engendrarlos, y que el arte de Yoshida logra, de modo sorprendente, configurar en el decurso ininterrumpido de sus pinturas.

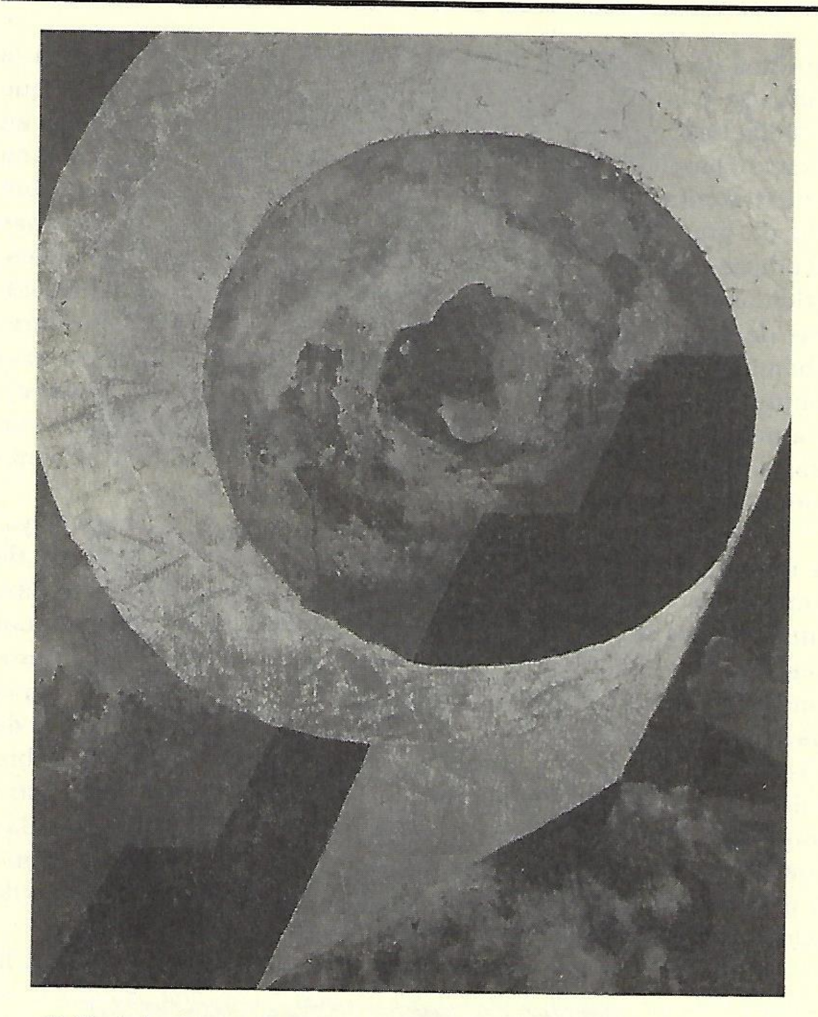
Su amigo y acompañante José Férez Kuri, durante el viaje realizado por Yoshida en la región maya en 1990, cuenta: " Sus impresiones del arte maya quedaron grabadas en horas de disciplina en su estudio provisional de Mérida y en sus libros de apuntes tomados en los sitios de las ruinas y el campo, algunas formas le fueron dadas por los objetos hallados en las playas, que él recogía y estudiaba con ojo explorador. El movimiento del viento y del mar, la alfombra de la selva y la siempre cambiante luz del cielo fueron capturados también por sus gestos pictóricos. Visitando después su estudio en París, me conmoví profundamente por la fuerza de sus nuevas pinturas; había logrado forjar su antigua y verdadera esencia japonesa con una nueva luz en los colores y el flujo rítmico. El riquísimo universo de esta obra se me abría, revelando el perfil de una pirámide cristalizada en un espléndido espacio; una fiesta otorgada por la imaginación y la memoria. Yoshida me mostraba una vez más la manera en que se domina *Seimei*, la acción de vivir".[2]

Los enérgicos bosquejos realizados por Yoshida con pincel y tinta sobre crudo papel de envoltura en rollos de varios metros de largo prolongan el fluido impulso espontáneo *qi*, aliento, *lí*, espíritu, de las pinceladas, en una corriente gestual continua, donde la estela o huella se fusiona sintéticamente con la fuerza que la suscita. Los arrastres entintados del pincel y sus pausas sobre el papel, ritman un movimiento que se riza al modo del agua en las ondas o las olas en la arena. Tal como recomienda, ya desde el siglo II d.C., Zhang Yanyuan en su tratado acerca de la discontinuidad de las pinceladas, su vacío intermedio y la unidad de su espíritu: "Cual un dragón divino entre las nubes: su cabeza y su cola no parecen estar unidas, pero su ser está animado por un solo aliento".[3] Estos

---

[2] Catálogo de la exposición: *Yoshida Kenji, el Antiguo Japón y lo Maya*, México, CONACULTA: INBA, trad. José Férez Kuri (Museo de Arte Moderno), 1977, p. 5. Esta publicación a su vez toma textos del catálogo *La vie" The art of Yoshida Kenji*, London , 1993, en ocasión de la muestra retrospectiva del pintor en el Museo Británico.

[3] Cita tomada del imprescindible tratado de François Cheng *Vacío y Plenitud*, Madrid, Siruela, 1993, trad. Amelia Hernández y Juan Luis Delmont, p. 69. Obra fundamental para la comprensión del vínculo esencial en el arte de la pintura china y los principios filosóficos del taoísmo, en especial, sobre el papel que desempeña la noción de vacío *Wu* y *Xu*.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (92 × 73 cm), 1991-92.

estudios de pintura con tinta —*shimohua* como se le diría en la tradición pictórica china, madre de la japonesa—, con los que Yoshida interpretó, *in situ,* su vivencia inmediata, se despliega en el ciclo completo de la "Serie Maya" (1990-1992) que culmina en los extraordinarios *Seimei* —polípticos, formados por óleos sobre tela de gran formato, con incrustaciones de delgadas láminas metálicas de oro y plata de dos, tres, cinco o hasta seis paneles, articulando una composición unitaria, donde las armonías autónomas de cada hoja-lienzo se entrelazan potenciando el equilibrio dinámico y expansivo de la obra—. "Aunque técnicamente no sean conjuntos de canceles corredizos (*fusuma-e*) o biombos (*byobu-e*), a la manera tradicional japonesa, —explica Lawrence Smith— en eso se resumen. En verdad, a Yoshida se le debe considerar como uno de los grandes pintores de canceles de este siglo."[4]

A este gran núcleo integrado por los trabajos de la "Serie Maya" se unieron, en la mencionada exposición, una selecta muestra de obras —óleos y metal sobre tela, óleos sobre papel, acuarelas, tintas y serigrafías— que, en sentido retrospectivo, se remontan tres décadas atrás, permitiendo al espectador vislumbrar la profundidad y complejidad que posee la génesis de una de las obras más significativas dentro del panorama del arte del siglo XX, la de Yoshida, que viene consolidando su madurez expresiva, sobre todo, a partir de su segunda mitad. No por casualidad, una muestra antológica similar fue expuesta, en 1993, en las nuevas salas orientales del British Museum, eligiendo la obra de Yoshida, como la primera de entre la de los artistas vivos, para abrir la serie de exhibiciones del arte contemporáneo japonés.

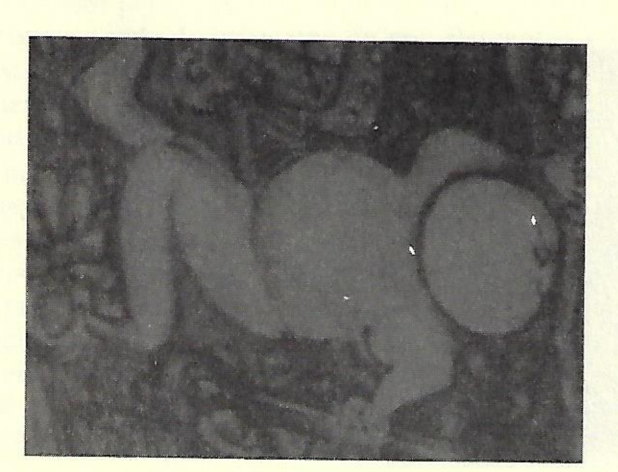
Como señalan los comentaristas más allegados a su labor, la unidad y diversidad de su obra, su específico *pathos* oriental y su alcance comunicativo universal dentro del arte actual, sólo se han hecho posibles por el árduo, ascético y amoroso trabajo en torno del conjunto de una experiencia a la vez dramática y gozosa. "Por encima de todo, es el lugar de encuentro del poeta y el metafísico, el místico y el astrofísico -*Zen* y Mallarmé en el mismo plano -cada uno siguiendo su propia ruta, a menudo lenta, hacia la totalidad...",[5] escribe Claude Micoski acerca de la pintura de Yoshida. Y cita al poeta místico persa Sciabistari: "Si abres el corazón de

[4] Catálogo Kenji Yoshida, *op. cit.,* p. 4.

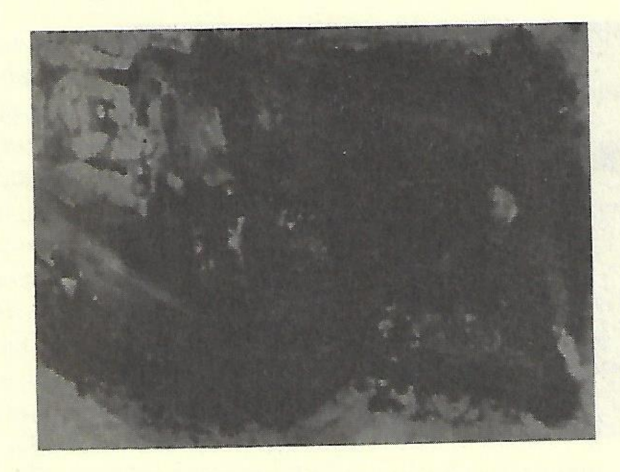
[5] *Ibidem*, p. 9.







K. Yoshida: *Acuarelas* (Serie Maya) (65 × 50 cm), 1991.







K. Yoshida: *Acuarelas* (Serie Maya) (65 × 50 cm), 1991.

una pequeña gota de agua, brotará un océano; abre el corazón del hombre y aparecerá el sol". Intentando con ello alcanzar en la elipsis poética, el impacto silencioso e imposible de traducir en palabras que provoca en la mirada, la suprema aleación micro-macro-cósmica que realiza Yoshida en sus composiciones pictóricas, aleación interpenetrante de espíritu y materia, hombre y naturaleza y que es piedra angular de la pintura concebida, en sentido estricto, como una filosofía de la vida en acción y que, por supuesto, orienta en todo momento el concentrado quehacer de Yoshida y el peculiar diálogo que entabla con el arte antiguo de los mayas.

Kenji Yoshida, lo mismo que miles de sus compatriotas durante la Segunda Guerra Mundial, estuvo signado por la marca de la muerte y, además, de una manera insidiosa, pues de 1944 a 1945, recibió adiestramiento como piloto naval *kamizake*, es decir, preparado para morir voluntariamente en combate. No vió regresar con vida a muchos de sus compañeros. El destino de Yoshida fué salvarse, pero el schok indeleble de las experiencias bélicas quedó ligado a su experiencia artística. Ya sumergido en este vuelo, a lo largo de las siguientes décadas, sufrirá las muertes sucesivas de maestros, amigos y de su mujer Hiroko. Estas almas, que se le adelantan en la distancia, no hacen sino horadar a más profundidad aquella huella en la sensibilidad de un hombre y un artista que no se quiere un mero sobreviviente y que revierte esas desgarradoras despedidas hacia la noche en una aventura vital de máxima intensidad. Yoshida, con fortaleza creativa, se inunda de gratitud y dignidad por el hecho de estar vivo, nutriendo de energía el instante con la cercanía eterna de los que partieron. Pintar es, para él, *Seimei* por partida doble: primero, en tanto que, por sí misma, la pintura es vida directamente en sus elementos puros —la tela en blanco, los pigmentos y el pincel, orgánicamente expresivos en la generación de líneas, formas, planos de color y texturas, exijen la destreza de vivir al pintar—. Y, segundo, por cuanto que la pintura, en ese esmero, compuesta como lenguaje viviente, se entreteje con la vasta cadena de todos los seres que hacen la vida. Ambos sentidos son reversibles entre sí y es en su mutación que lo invisible alimenta lo visible, las venas del dragón que surcan el universo y por las que el pintor diestro es capaz de cabalgar.

Tal como observa con agudeza Makoto Yokohari refiriéndose a la destreza y elegancia del uso del color negro mate, tradicionalmente asociado al duelo y a la muerte, armonizándose con las resplandecientes trayectorias —casi siempre onduladas o curvilí-

neas— de oro y plata y el resto del espectro cromático incandescente de la paleta de Yoshida: " Si uno le pregunta a Yoshida ¿qué es lo que pinta?, repondería: "*La sustancia de la vida*", lo cual no quiere decir simplemente que el sujeto de su pintura sea la vida. En cierto sentido, Yoshida siempre está pintando *vida*, y para él, esto es tan natural que la vida en sí misma no puede ni quiere ser el sujeto de su pintura. No es de aquellos pintores que pintan el Monte Fuji. Sin duda, quiere expresar algo de vida, pero es más que ésto. La acción de pintar de Yoshida y el producto de esta acción concurren en el próposito de *trasmitir* vida."[6]

Desde el peculiar horizonte de la poética-plástica *Seimei*, practicada por Yoshida, cuya alquimia creativa se cifra en la enérgica meditación activa del poder de abstracción y simbolización de los elementos pictográficos, en su capacidad para trascender los aspectos exteriores meramente anecdóticos del mundo en los que se fija la atención del ilusionismo realista y discernir las líneas internas *(Lí)* que configuran y ligan a las cosas, no es de extrañar que su incursión y afinidad con el universo plástico de los antiguos mayas sea de una extrema sutilidad y realice un verdadero proceso de interfertilización creativa. Sin temor a exagerar, podemos decir que, en el contacto actual de la pintura de Yoshida con el arte maya, éste último retorna revivificado y aquella redimensiona su expresión, al mismo tiempo, que se adentra aún más en *sus* fuentes orientales tradicionales, como ya se mencionó, pero interpretándolas en un giro audaz *sui generis*.

Ante las primeras impresiones, un tanto abrumadoras, que se suscitan en el espectador profano al enfrentarse con los monumentales conjuntos arquitectónicos mayas y la abigarrada proliferación jeroglífica de sus estelas y esculturas pobladas de seres fabulosos de todos los reinos de la naturaleza, retorciéndose en intricados relieves desbordantes, nada parece más inaccesible y críptico a la recreación plástica que los selváticos laberintos del arte antiguo creado por los mayas, con los que sólo rivalizan los meandros simbólicos de ciertas fases del arte hindú, chino o del barroco occidental. El propio Paul Westheim, en su estética del *Arte Antigüo de México*, tan interesante como problemática, escribe:

> En las estelas de Copán y Quiriguá se revela asimismo el *horror vacui* tan típico de la decoración maya. Ningún lugar

[6] *Ibidem*, p. 8.

> debe quedar sin adorno. El ojo no debe descansar ni un minuto. La mirada no se atrae sobre lo esencial, es distraída una y otra vez; en todas partes se ofrece algo nuevo y sorprendente. Los dibujos de las telas y las alhajas están reproducidos con tanto detalle que casi se podría hablar de un inventario... No se sabe aprovechar el contraste entre plenitud y vacío, gracias al cual lo importante se subraya y se vuelve expresivo... lo que se anhela es precisamente exhibir riqueza, magnificencia y esplendor. He aquí la diferencia decisiva que separa este arte del de la Meseta Central. Teotihuacán está libre del "horror al vacío", aísla los objetos que representa y desarrolla un ritmo claro y austero. El arte maya se deleita en la cantidad. En el caos de los detalles naufraga el ritmo, se vuelve inexpresivo. Proliferación tropical, exuberancia de tierra caliente.[7]

Westheim termina por encontrar las causas de esta tendencia estilística en la estructura religiosa y social, teocrática y feudal de los periodos clásico y post-clásico mayas, y por matizar su juicio valorativo en el caso de Chichén Itzá, debido a la influencia tolteca. Si traemos aquí a colación, de modo un tanto crudo, las ideas que suscita *lo maya* en alguien tan autorizado como Westheim, no es sino para subrayar la densa consistencia del "*velo de Maya*" —expresión que resulta para esta ocasión muy pertinente— que se interpone entre las creaciones mayas y la percepción civilizada del hombre contemporáneo, para quién no sólo lo maya, sino todo el arte prehispánico, lo mismo que en general el arcaico y el primitivo de cualquier otra cultura *no-moderna* del globo, le viene dado inevitablemente envuelto de una espesa capa de *exotismo.* Pues, más bien, nuestro contacto habitual con el pasado destruido o en vías de desaparición es la actitud de consumo frente a una mercadería superflua, nuestra asimilación prejuiciada está cortada de acuerdo a los patrones del gusto *mediático.* La *otredad* perturbadora que vive en esas creaturas, y que nos movería a una radical trasmutación de la existencia, según pensaba esperanzadoramente Victor Segalen a principios del siglo,[8] es relegada como adorno decorativo del *hall* o neutralizada como curiosidad museográfica, cuando no se reduce a la lustrosa panorámica del afiche turístico

[7] Paul Westheim. *Arte Antiguo de México*, trad. de Mariana Frenk, México, Editorial Era, 1977, pp. 271-272.

[8] Víctor Segalen. *Ensayo sobre el exotismo,* trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1989.

o a la etiqueta de un personaje empenachado en la marca de una botella de cerveza.

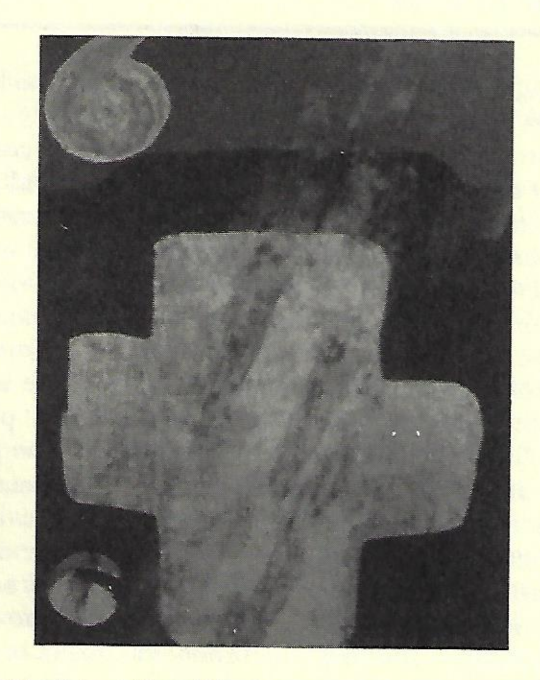
Variadas facetas del fenómeno antropológico y artístico harto complejo de la presencia-ausencia de lo antiguo y lo tradicional en lo moderno, de la inervación pluricultural y multiétnica de la historia mundializada contemporánea, en muchos de sus aspectos y consecuencias, está todavía por ser descifrado. Sin embargo, desde el ángulo que aquí nos interesa, para diferenciar el específico diálogo que entabla Yoshida con lo maya, sabemos que, por lo menos, como telón de fondo, esta apretada trama con todos sus riesgos se encuentra en juego.

También resulta interesante recordar, aunque sólo sea a modo de mención, algunas de las más significativas incursiones anteriores que artistas modernos realizaron inspirados en el rico arsenal del arte maya. Precisamente, la aparición de elementos mayas en las grandes composiciones simbolistas de Gustave Moreau -veáse por ejemplo, *La danza de Salomé* y *La aparición*, ambos cuadros de1876- muestran el apasionante paradigma de la eclosión estético-cultural antes descrita, en donde el heredero arcaizante del romanticismo de Ingres y Delacroix exacerba los híbridos iconográficos eruditos hasta el delirio, mezclando *revivals* egipcios, asiriológicos, hinduistas, indoeuropeos y mayas, en su recreación de la inquietante leyenda bíblica.[9] De tal manera, que al *horror vacui* de partida se agrega la superestructuración de la crisis cultural europea. Una problemática sociocultural análoga, aunque de signo opuesto, recorre a las diversas aproximaciones que realizó el muralismo mexicano en torno del universo prehispánico desde la perspectiva del realismo-social.

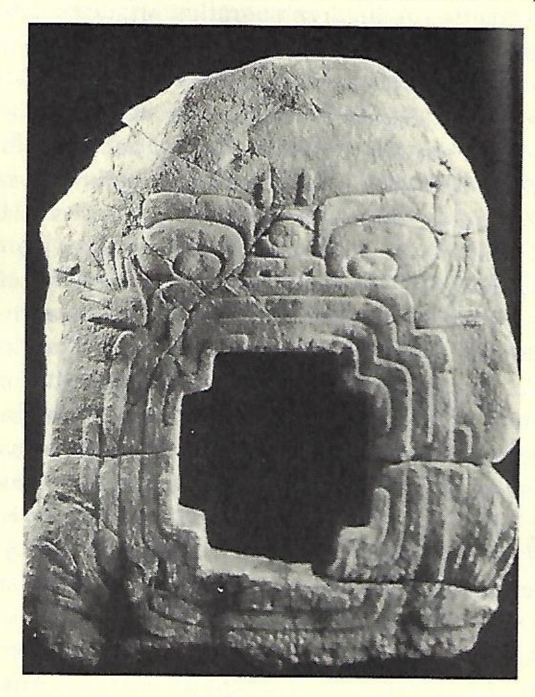
No será sino con las generaciones posteriores de artistas latinoamericanos, norteamericanos y europeos que interiorizan a fondo las transformaciones plásticas en el devenir del arte occidental producidas por las llamadas *vanguardias* —destacamente las propuestas dadaistas, cubistas, abstraccionistas y surrealistas que *deconstruyen* críticamente los núcleos perceptuales e imaginales que sustentaban la representación artística—, que la mirada se abre de nuevo, desaprende lo ya sabido, y puede en su despoja-

---

[9] *Vid. "Moreau y los escultores mayas"*, en Revista *Saber Ver,* no. 15, México, Ed. F. C. Televisa,.1994.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (92 × 73 cm), 1991.



Monumento: "*Gran Boca de la Tierra*". *Chalcatzingo*, Morelos, Cultura Olmeca (500-400 AC), piedra basalto

miento distinguir y acoger lo diferente, atraer hacia sí la otredad y romper con la fijeza del ojo etnocéntrico.

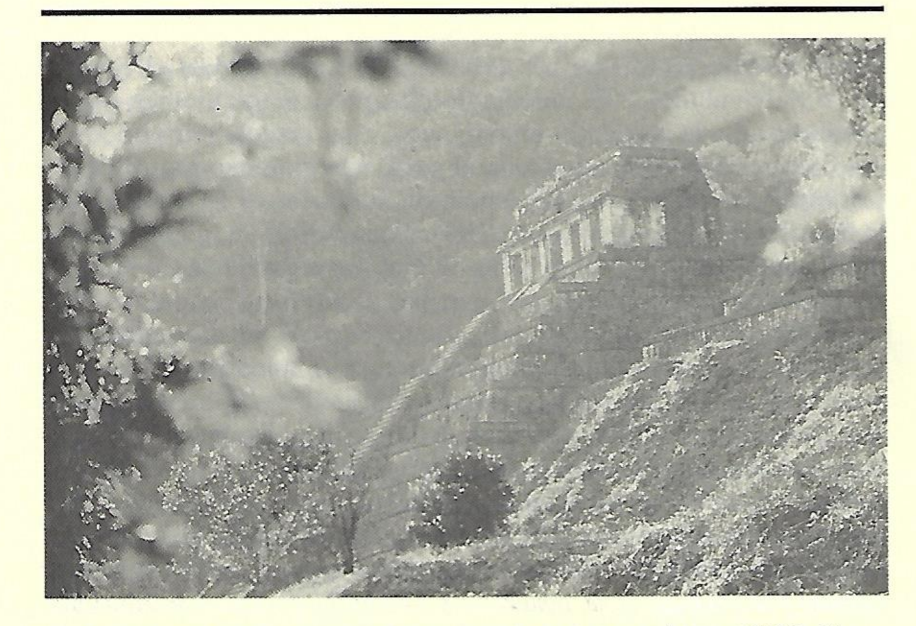
Así, en virtud de este rodeo de la mirada por el conocimiento para retornar al punto de partida de la espontaneidad y la simplicidad (*yu*) tan cara al taoísmo, en relación al universo plástico-poético de las creaciones de los antiguos mayas, se abren: la interfertilización artístico-moderna de los entretejidos pictográficos lineal-geometrizantes, contrapunteando las secciones de colores radiantes, de Carlos Mérida, que parecen aligerar desde la evocación cerámica y el telar los ritmos figurales de las estelas y cresterías de piedra; la silenciosa conmoción del paso al arte abstracto de Gunther Gerzso a partir de su meditación pictórica de los espacios arquitectónicos precolombinos, y especialmente mayas, en una obra maravillosa que se desenvuelve en el reino desnudo del cuadrado, el rectángulo y la vasta gama de los trapezoides, que articulan, con emocional tensión, planos saturados de una concentrada vida cromática interior, en un movimiento de misteriosa recesión infinita a lo desconocido, hacia la orientación fundamentalmente simbólica y metafísica que preside la constructiva cosmológica de los lugares sagrados arcaicos; los encuentros sucesivos en la producción escultórica de Henry Moore con la escultura prehispánica en varias de sus vertientes culturales -Mezcala, Olmeca, del Occidente, Azteca- y su reflexión sobre la maya que tiene su eje en las famosas variaciones de la morfología reclinada del *Chacmool* y a través de las cuales, la energía de *lo cúbico, la petricidad,* adquiere rotación y proyecta la estructuración de las formas como una necesidad orgánica contenida en el bloque de la materia; los conjuntos constructivos mayas en el terreno de la arquitectura de Frank Lloyd Wright, con el juego a la vez autónomo e interdependiente de los bloques modulando rítmicamente cada una de las partes del cuerpo de sus edificaciones inspiradas en el estilo. Y entre las aventuras plásticas "intempetivas", más recientes, hacia las formas arcaicas en una audaz transfiguración, baste hacer mención del conjunto de obras que forman el ciclo "escenarios" (1989-1994) del pintor Vicente Rojo y el ciclo "Mexicano" (1991) del artista alemán Anselm Kiefer presidido por el imponente cuadro *La bula de oro* que reconfigura la visión de la Pirámide de Cobá (Quintana Roo).

Compartiendo afinidades con el horizonte crítico moderno de estos artistas, entre otros, que se aproximan con una mirada más profunda al arte arcaico, y especialmente al maya, la incursión de

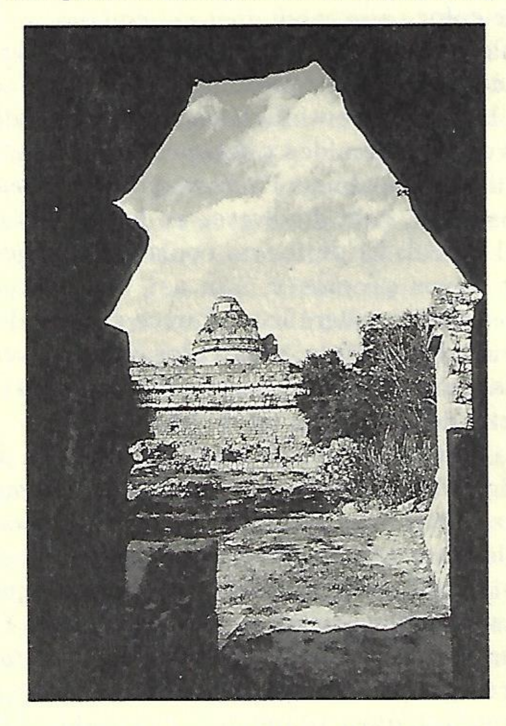
Kenji Yoshida rasga, no sin esfuerzo, de modo audaz, el *velo de maya* antes aludido. Es fascinante observar como en cinco de las acuarelas de la serie, Yoshida juega con rasgos curvilíneos y contrastes ligeros de color, con el perfil y el gracioso rostro de un príncipe y un sacerdote, floridamente ataviados, a la vez que con la figurilla desnuda de un niño que desciende con un ramo colorido en la mano. ¿Tal vez un gemelo divino? Se trata de la traducción con soltura caligráfica de los motivos figurativos de las estelas recamadas con la vegetación jeroglífica. Pero en las diez acuarelas siguientes y en la serigrafía, inmediatamente, nuestro pintor salta y rompe con toda contención imitativa. En ellas, espiras o remolinos de colores en disolvencia desatan su giro e invaden toda la hoja del papel a la manera de esferas celestes en movimiento, radiante solar o cometa agitado velozmente entre las volutas de las nubes que invade el trazo del horizonte, choca contra su cresta, se posa en la cúspide de la pirámide, entra por el cuadrángulo de negras pinceladas de la pirámide y se funde con él. Circularidad abierta de lo celeste inscrita en el cuadrilatero terrestre, mandala salpicado de color.

El impulso por dejarse llenar por lo que le rodea y dejarlo fluir sin oponerle obstáculos se prolonga vertiginoso, como ya señalamos, en las largas tiras entintadas cual libres bandas de grecas en los estratos de las pirámides y desencadenan sintéticas alusiones de frutos, hileras de palmeras o fragmentos de construcción hasta el tumultuoso mar, para disolverse en los ritmos espiraloides de la danza del pincel. El pintor no copia más los jeroglíficos, está creando los suyos propios y, aún así, los abrevia y estalla en discontinuos rasgos caligráficos. Parece sorprendente que en estos breves puñados de tinta, esparcidos en un vaivén *sabi-wabi*, se encierren las semillas de lo que serán más tarde las suntuosas telas al óleo y metal del periplo maya de Yoshida.

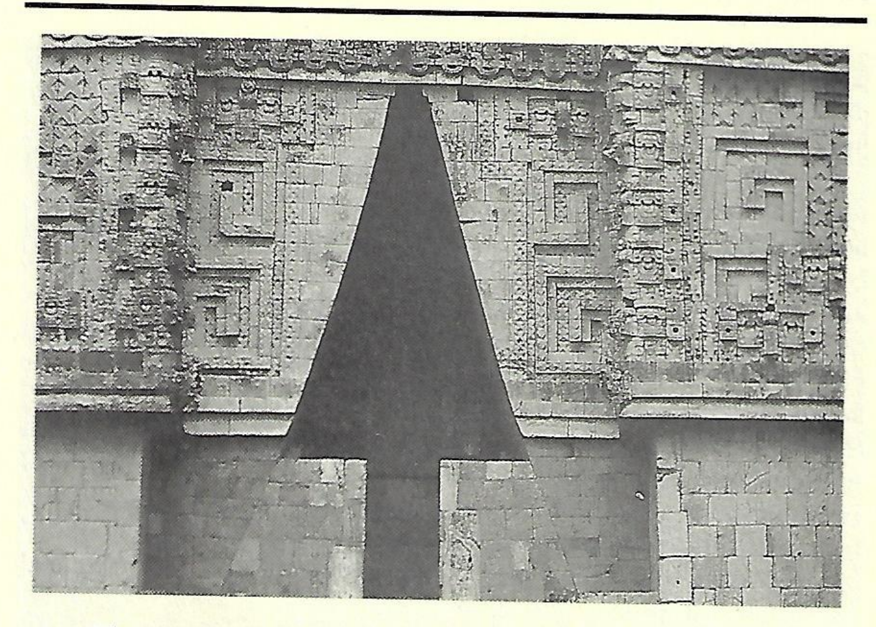
Desde la partida a golpe de pincel Yoshida ha desterrado toda referencia figural antropomorfa o zoomorfa, se trata de contactar con las fuerzas cósmicas que nutren a todos los seres, de plasmar desde sus elementos puros, de abrirse a sus arquetipos espirituales más básicos y configuar desde ellos, sin bloquear su aliento, espacios desconocidos. Sendero inacabable que Yoshida ha emprendido una y otra vez a lo largo de su obra. Lawrence Smith habla del "Lento emerger del dominio de ciertas formas simples y universales, como círculos, triángulos, cuadrados y elipses, que se suma a un sentido del movimiento, en apariencia provocado por



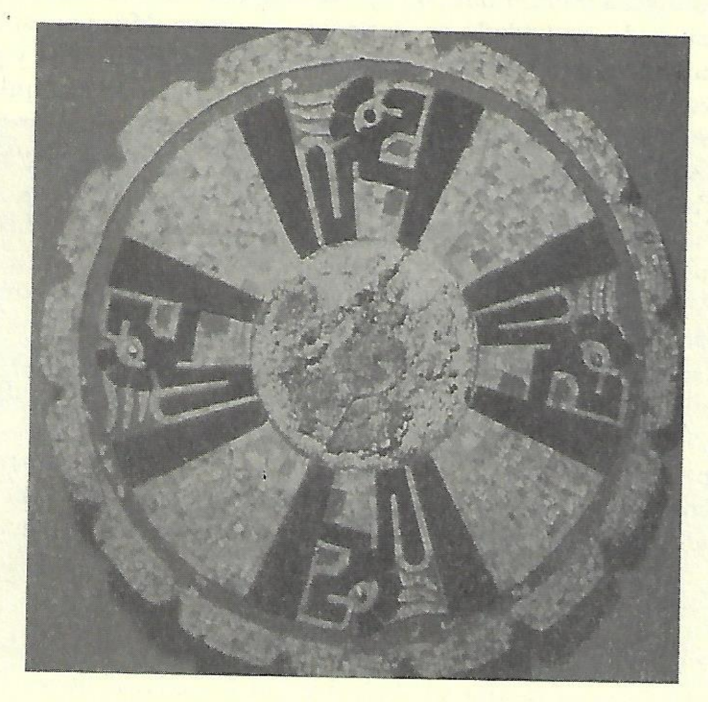
"*Templo de las inscripciones*", *Palenque*, Clásico Maya (S.VII y VIII D.C.)



Templo "El Caracol", *Chichén Itzá*, Posclásico Maya (1000 a 1200 D.C.)



"Templo del Gobernador", Uxmal, Clásico Maya (hacia 1000 D.C.)



Chichén Itzá: Disco Solar, Turqueza y Obsidiana.

una ineludible fuerza de gravedad"[10] y que irá separando la pintura de Yoshida del trabajo tradicionalista de la escuela Nihonga que predominaba en el arte japonés de la postguerra.

La pintura *Seimei* de Yoshida, en última instancia, trasciende, también, todo resabio naturalista escondido en la noción de *paisaje*, los parajes naturales y emplazamientos erigidos por la mano humana se hallan en sus obras traspuestos cosmológicamente a sus imágenes primordiales, de manera análoga a como operan los *trigramas* del *I Ching*,[11] para delinear una mutación concreta en el perpetuo devenir. Los protagonistas de estos espacios pictóricos serán : Lo Creativo, Lo Receptivo, Lo Suscitativo, Lo Abismal, Lo Suave, Lo Adherente y Lo Sereno, conjugados en la contínua interpenetración de las dimensiones del Cielo, la Tierra y el Inframundo y condensándose por un momento, gracias a la destreza mental y corporal del artista, en los colores y las formas.

Yoshida expresa con inmejorable concisión el sentido hacia el que orienta su proceso creativo:

"Las vidas y las cosas que llenan el cielo y la tierra se organizan y desintegran incesantemente, pero en situaciones extremas, suspenden toda actividad, se detienen, y crean *MA* por solo un instante. Esta pausa momentánea (*MA*) es muy generosa y posee belleza extrema, con una sólida tensión dada por el equilibrio preciso entre la quietud y el movimiento. Lo que un pintor quiere y trata de obtener es dar a ese *MA*, una forma sobre la tela y añadir algo de luz a su generosidad y belleza. Una tela en blanco, donde el pintor trata de expresar lo que quiere, posee vida ilimitada y posibilidades en sí misma".[12]

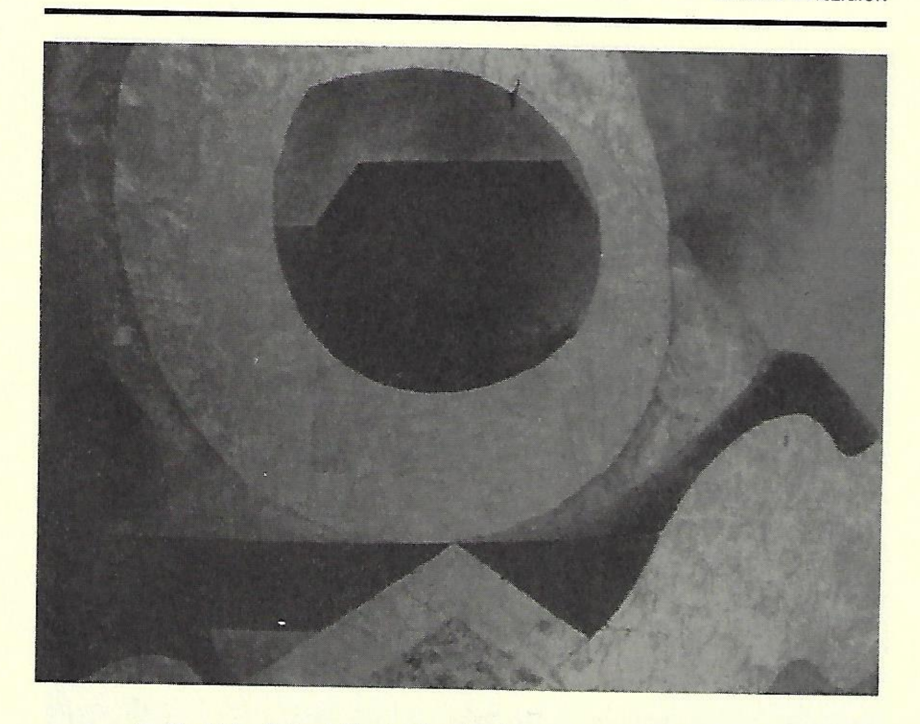
Para Kenji Yoshida, esa mágica movilidad en suspensión equilibrada en el instante, va a presidir la incorporación de las formas gráficas, puras o abstractas, y las va a ir dotando de una cálida intensidad íntima: círculos, cuadrados y triángulos, se hallan en sus contornos plagados de ondulaciones y leves mordeduras, hasta las más amplias trayectorias rectilíneas o transversales tienden a combarse describiendo órbitas elípticas que se deslizan hasta más allá del marco. Las figuras "simples y universales", más que

---

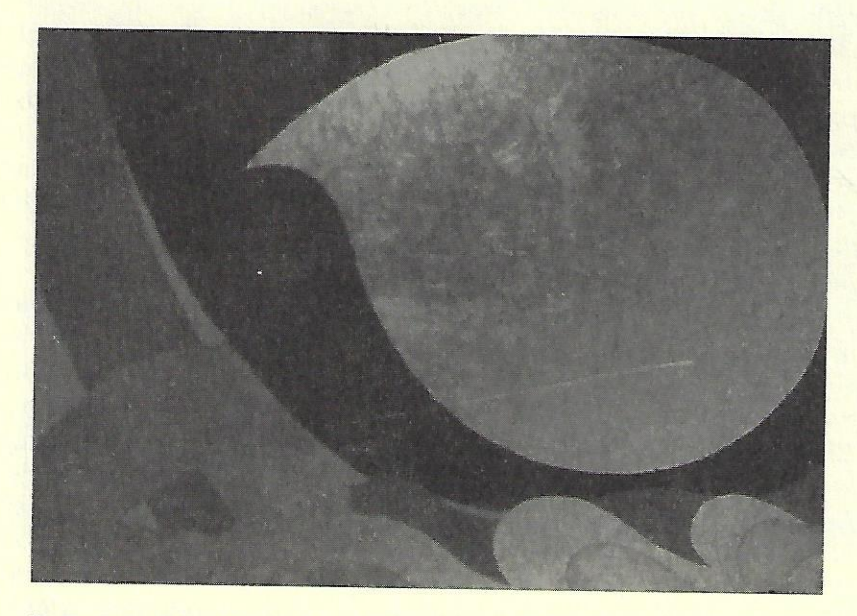
[10] Catálogo *Kenj, Yoshida, op., cit.*, p. 4.

[11] *Vid. IChing. El libro de las mutaciones*, en la versión, prólogo y comentarios de Richard Wilhelm, introducción de C. G. Jung, trad. D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Ed. Hermes-Sudamericana, 1989.

[12] Catálogo *Yoshida Kenji*, *op. cit.*, pp. 6-7.



K. Yoshida, *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (86 × 116 cm).



K. Yoshida, *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (146 × 97 cm, paneles), 1989.

reguladas geométricamente, obedecen a una palpitación biomórfica, se diseñan en una micro-interacción larval, crmosomática, germinativa y, simultáneamente, se entretejen en macro-circuitos planetarios y siderales.También sus configuraciones pueden ser miradas gravitando como partículas espirituales provenientes del estallido naciente de un ideograma o jeroglífico distante, desprendiéndose luminosas sobre la obscuridad de la infinitud: fragmentos de grecas, ganchos, volutas, virgulillas, comas, espirales, proyectan su energía escondida. Como si Yoshida hubiera amplificado los intesticios de un relieve, los encastres líticos de una fachada, el asa o la boca de una vasija, la incrustación meticulosa de una lámina de oro y una turqueza facetada en una alhaja o enfocado con un gran angular los volátiles acentos del pincel en los caminos de un códice; pues, para nuestro artista participan de las mismas fuerzas, elaboran con el mismo alfabeto simbólico y alcanzan igual nivel de preciosura, tanto el detalle más minúsculo de un ornamento como las inmensas moles que conforman un complejo urbano sagrado, sincronizado astralmente con los dioses.

Es a la luz de esta convergencia del místico, el poeta· y el astrofisico, que señalaba Micoski en la mirada pictórica de radiación zen, desarrollada por Yoshida, que desde nuesro punto de vista, puede ser pensado el fructífero diálogo que sostiene en sus obras no sólo con el legado maya, sino con el pasado tradicional de las más diversas culturas en su virtual interfertilización y su posible horizonte futuro. Pues, en la sensibilidad y el pensamiento de Yoshida no se han disociado aún la labor del artesano y del artista. La contemplación y la acción se aúnan en la misma fuerza imaginal que entreabre sus puertas a la *epifanía*, hacia el "*Passagée de Divin*" y el "*Cadeau de Dieu*" para nombrarle con los excepcionales títulos de dos de sus cuadros.

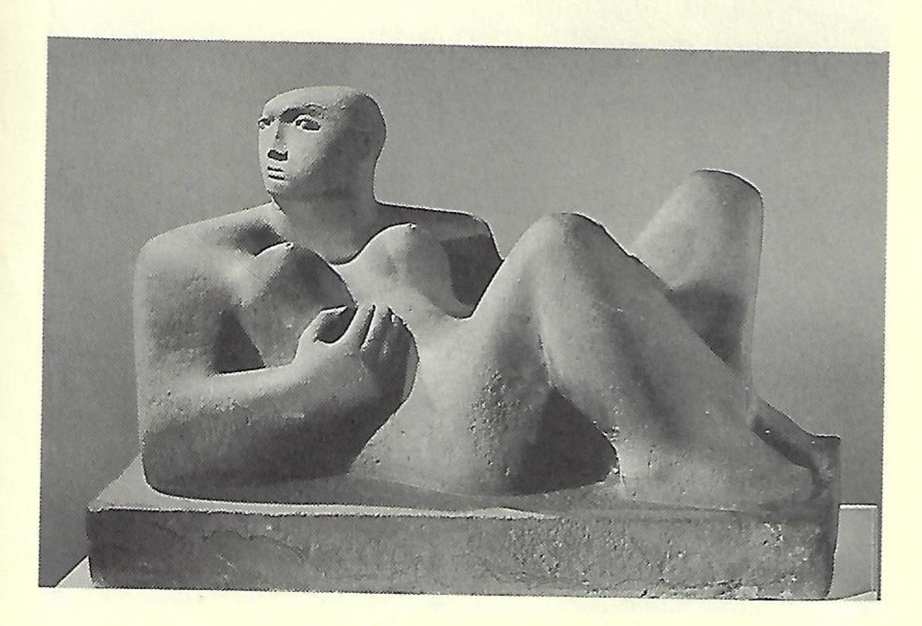
En las composiciones pictóricas que orquesta Yoshida, cada una de las formas se delinea nítidamente en el espacio del cuadro y sus contornos tienden a la máxima amplitud de su trayectoria, con ello no hacen sino expandir la vida interna de su coloración. El color a través de las formas deviene en un área cromática plena, si bien, plagada de matices —disolvencias, veladuras, densificaciones y leves esfumatos contrastantes—. De hecho, cada campo de color funciona como un plano autónomo incandescente, proyectándose desde el fondo de la tela, que en virtud de esta potencia lumínica adquiere un carácter infinito, o en un sentido más oriental, la consistencia inefable de *vacío* cósmico primordial. Las



Gustav Moreau: "*La Aparición*" (Salomé).



Chac-Mool, Chichén Itzá



Henry Moore: *Figura reclinada*

intensas configuraciones cromáticas se recortan monumentalizadas, disputandose el papel del vacío, que allende de ellas, las atraviesa, en medio del cual flotan y por medio del cual se estructuran, evolucionando en una danza pitagórica de esferas que se intersectan y conjugan en un encuadre sobrecogedor, pausa (*MA*), en el vértigo móvil de la espira universal.

El arte de Yoshida, simultáneamente, se asocia tanto con las consteladas matrices abstractas de Kandinsky, los montajes biomórficos de Jean Arp, la creciente experiencia del viejo Matisse con los "papeles recortados", como con los ondulantes *Byobu*-e de Ogata Korin, los fragmentos plegadizos de los *Kimonos* estampados en algunos maestros del *Ukiyo-E* y los sinuosos rincones de los jardines Zen, así como una compleja afinidad con el genio americano-japonés, en la dimensión escultórico-espacial, Isamu Noguchi. Respecto de esta tal vez aventurada correspondencia con Noguchi, tan sólo basta observar la escultura de granito "*Black Sun*" (1960-67)[13] y la irresistible rotación que termina imponiéndose a los ejes verticales o transversales en las composiciones polípticas de los *Seimei* mayas de Yoshida. Por supuesto que estos referentes, a los que se podría agregar muchos más enlaces, adquieren una originalidad inconfundible en la pintura de Yoshida.

Makoto Yokohari ha subrayado el papel supremo del color negro en la obra de Yoshida trasmutado simbólicamente de tradicionalmente luctuoso y mortal a la zona vital de la energía, asociado a los huecos ovales de sus formas hasta el grado de poseer la resonancia de un espacio intrauterino latente de vida. Incluso, podríamos decir que, con el peculiar uso del color negro, Yoshida provoca la inversión del lugar paradigmático que ocupaba el blanco del papel y la tela como campo privilegiado de emergencia del aliento vacío en la tradición pictórica taoísta tanto china como japonesa. Ahora, el negro parece absorber la potencia virtual de generación dinámica y comunicarla al resto de los elementos cromáticos y formales de la composición.

Pensamos que esta peculiar vitalidad que Yoshida otorga al color negro se enlaza, intuitivamente, en la Serie Maya, con las concepciones simbólicas de la esfera del *Inframundo*, como dimensión por excelencia de la creación primordial dentro de los mitos

[13] *Vid.* Bruce Altshulen. *Isamu Noguchi*, New York, Ed. Modern Masters, Abbeville Press Publishers, 1994.

cosmogónicos precolombinos y de modo muy destacado en los mayas.[14] Cosmovisiones radicalmente distintas a las imágenes cristianas de un abismo infernal, como zona sin salidas del castigo eterno. Tan sólo hay que recordar los episodios creacionales del *Popol Vuh*, que narran el periplo del primer padre *Hun Honahpú* y el de sus gemelos divinos *Hunahpu* y *Xbalanque* a través de las regiones de *Xibalba:* mundo acuoso y subterráneo, bóveda celeste invertida durante la noche del cielo, depósito de las sustancias ancestrales y germinativas, laboratorio de las metamorfosis regeneradoras de la vida. *Xibalba* es también el espacio arquetípico del juego de pelota, en el que se dirime la partida sacrificial para la reanudación del ciclo cósmico y la fertilidad estacional de la sustancia preciosa encarnada en el retoño dorado del maíz, pasta formativa de los hombres que, ya desde el periodo clásico, era simbolizada por la deidad joven de *Hun Nal Ye*, quien posteriormente confluirá hasta integrarse en las populares sagas míticas de Quetzalcóatl y sus abvocaciones mayas *Gucumatz* y *Kukulcan*..

En el *axis mundi* o eje trenzado comunicante de las dimensiones celestes-terrestres-inframundanas, las culturas arcaicas colocaron las fauces de la cueva, la montaña sagrada, el árbol cósmico, entre otras imágenes simbólicas cuaternarias de las direcciones del ciclo retornante del universo, en torno a este centro u ombligo del mundo.

En vano buscariamos esta pléyade figurativa de encarnaciones en las pinturas de Kenji Yoshida y sin embargo en sus circuitos elipsoidales dorados, platas, azules, rojos y verdes, atravesados por diagonales dinámicas, palpitan liberadas de la fijeza representativa, las fuerzas perceptuales de las mismas topologías y trazas espiritualizantes, con las que los ancestros de la humanidad se orientaron místicamente, en medio del devenir de las cosas.

En algunos cuadros de la Serie Maya, cristaliza, en efecto, reconocible la escalonada ascensión de la pirámide-volcán sagrado, surgiendo entre los candentes rojos de su pulsión interna enclavada en la tierra, y es inmediatamente circunscrita y arrastrada por las circunvoluciones siempre duales —doradas y platas, solares y lunares— que surcan el azul del mar del cielo y la

[14] Para la temática del lugar privilegiado del inframundo en las creaciones del cosmos mesoaméricano y el cambio de su valoración interpretativa contemporánea por las investigaciones recientes de los estudiosos, *vid.* Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl,* México, FCE, 1993, cap. III.

propulsan hacia senderos infinitos, develándola como facetada retina estelar que, incluso en este impulso, propende a la curvatura cónica de sus paredes, de modo análogo al cuerpo arquitectónico del "*Caracol*" de Chichén Itzá.

En otros lienzos las morfologías en dorado se desprenden desde la cavidad germinativa —tanto en el sentido de subsuelo como de océano cósmico—, cual un golpe de gong se abre paso en el silencio de la noche. En uno de estos cuadros, el diseño cuatrifoleado del dorado, jaspeado de vapores blancos y verdes, se abre contundente, en el dominante bajo horizonte de lo negro, y recuerda a la gran boca del inframundo horadada en el bloque de piedra del monumento olmeca de Chalcatzingo, una de las más tempranas creaciones en forma de cruz, que se generalizan en glifos, plantas arquitectónicas y atavíos a lo largo y ancho del área mesoamericana.[15]

Por lo demás, hay que hacer notar la refinada manera con que Yoshida trabaja sus incrustaciones de hoja metálica de oro y plata sobre la tela, casi siempre dejando marcados los vivos contornos cuadrangulares de las laminillas y fundiéndolas sobre los fondos de las áreas previamente pintadas con diferentes colores, de tal modo que su eco se trasmina y va difundiendo sutilmente su vibración por las parcelas de la plata y el oro que se desenvuelven así en cálidas transiciones de luz que se filtra por la rugosidad de su textura. Cada configuración, ya sea anillada, como los aros de piedra del juego de pelota, en forma de voluta, similar al glifo del habla y del canto, ovoidal y espiraloide cual concha, caracol, ola, semilla o embrión, ya diseñen una cavidad o brillen como esfera llena o decreciente, sea diagrama de vasija, nudo de un reluciente lazo o pendiente lágrima de jade,[16] irradia una resonancia tonal

[15] *Vid.* Enrique Florescano, *op. cit.*, pp. 124 y 125.

[16] Respecto a una de las más significativas tramas dentro de la imaginación gráfica con las que Yoshida trabaja, generando como crisol inagotables morfologías abstractas, se encuentra, y de manera privilegiada en este ciclo-Maya, la continua reinterpretación creativa del famoso símbolo visual interactivo del *yin* y el *yang* , el llamado " **Tai-Chi Tu** " o "mapa de los polos". Figura milenaria integrada por la inscripción en un disco circular de dos ***magatamas*** o cuentas de piedra de coma, o lágrima de jade, con una perforación en el centro de la cabeza circular:

Magatamas que alternan su coloración, una obscura con el punto en blanco y la otra blanca con la perforación en negro; además de complementar la sístole y diástole de sus curvaturas.

propia que a través de su áurea interactúa con las otras en el viaje cromático total que compone el cuadro.

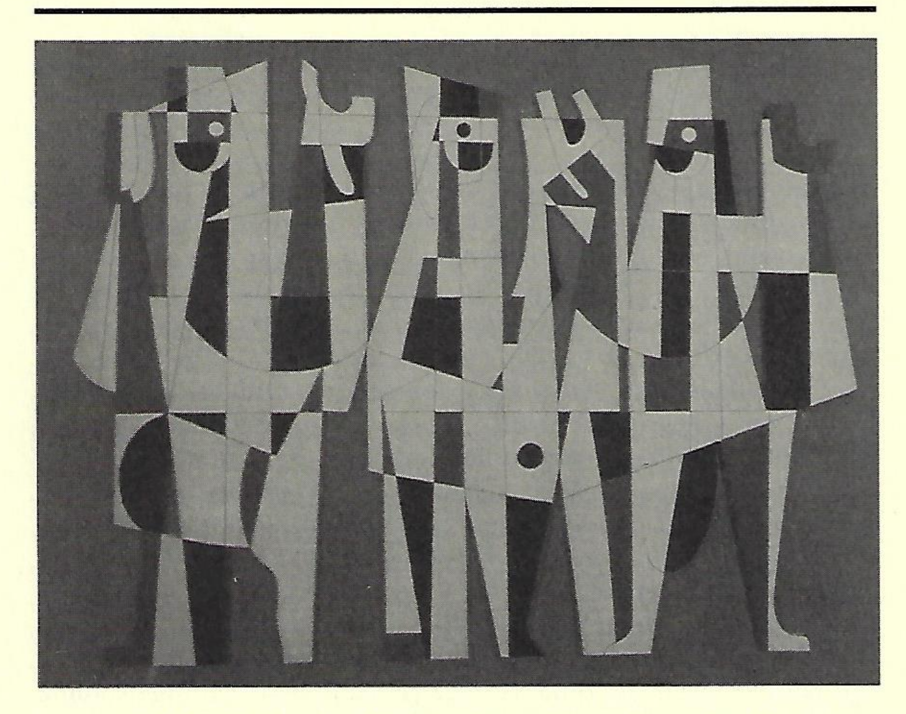
Con ello, Yoshida reencuentra la legendaria vena del oro y la plata con la que creaban los viejos maestros y la proyecta hacia un calidoscopio aerodinámico de espacios siderales y, al mismo tiempo, se le puede asociar en esta renovación con las refracciones multiplicadas del sol que cruzan las líneas del poeta vanguardista Shinkichi Takahashi (1901-1987):

> Algo como una nube se extiende por el cielo,
> la tierra, también, tiene textura de nube.
> Los dedos despojados de su oro de hoja

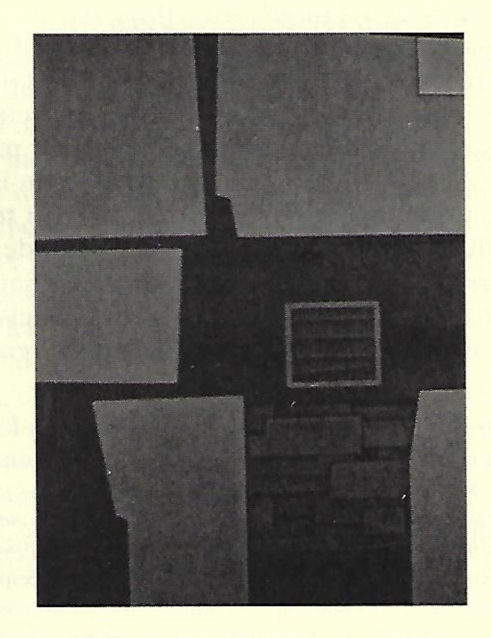
En su análisis psicológico perceptual Rudolf Arheim (*Hacia una psicología del arte, arte y entropía.* Madrid, Ed. Alianza-Forma, Nº-13; 1982.) observa: "En un símbolo taoísta, ni el todo ni las partes deben predominar, pues es necesario dejar claro que lo Supremo Uno es idéntico al *yin* y al *yang* que lo componen, y no es ni superior ni inferior a estos dos principios. Y ciertamente el **Tai- Chi Tu** crea tal ambigüedad perceptual a la perfección. Por tratarse de un círculo, es decir, de una forma indivisible, la coherencia del borde exterior es tan fuerte como la de cualquier contorno. Las dos mitades, en lugar de hallarse violentamente separadas por una vertical diametral, encajan suavemente la una en la otra reduciéndose en consecuencia la discontinuidad a un mínimo. Por otra parte, los *magatamas* conservan su autonomía merced a lo sencillo de sus formas y a lo firme de su unificación. La alternancia oscilante parece ser el modo más eficaz de simbolizar perceptualmente la interacción de una parte y otra parte, o de una parte y el todo, mediante la cual cada uno de los elementos que participa en la relación afecta a los demás siendo a su vez afectado por ellos."

La *"Alternancia oscilante"* descrita por Arheim, muy bien puede ser planteada como uno de los principios constructivos angulares que presiden la organización de las formas en la pintura de Yoshida, que sabe dar el toque a sus composiciones de una simbolización percertual abierta, que va más allá de la lógica discursiva racional y sus articulaciones geométrico euclidianas. Yoshida crea con sus cuadros nuevos campos **Tai- Chi Tu** de polaridades multiplicadas en unificación creciente y acuña una delirante variedad de *magatamas* en interacción dinámica.

En este mismo sentido, son pertinentes las palabras que Teresa del Conde le dedica al artista en el mencionado (nota:1) catálogo de la exposición: "Lo concreto y lo abstracto, en lo que al arte respecta son sinónimos. En todo hay estructura, quede a nivel de mancha o trazo, con lo dicho por el artista permanece a nivel de rumor, si es que de estructuras hablamos. O puede suceder lo contrario: emergen formas rotundas interceptadas, casi de efecto sólido, como si se tratara de evocar el volumen de aire desplazado por lo tridimensional. Quede como ráfaga, como ventisca, como desplazamiento de un cuerpo sobre otro, como icono religioso o como irrupción de algo extraterrestre sobre una atmósfera colorida, lo que Kenji Yoshida ofrece en todos los casos es un espacio ocupado por la impronta que su espíritu le dicta."(*op. cit.*, p. 2).



Carlos Mérida: *Los Tres Reyes Magos* (Ensamble madera).



Gutiérrez Gerzso: *Universo*, 1986.

se desparraman por la tierra, negros como sombra de nube.
En la puesta del sol, cuando las nubes se incendian
los dedos danzan.[17]

También podemos sugerir una fuente de inspiración maya en las notables piezas repujadas en láminas de oro de diseños circulares encontradas en el cenote sagrado de Chichén Itza y que datan del 800-900 D.C.,[18] en ellas se alían las mismas cualidades de maestría audaz y amorosa concentración sobre el material en las manos del orfebre, de las que está dotado nuestro pintor.

Sin duda alguna, la danza de los dedos impregnados de resabios de oro y negro de Yoshida, alcanzan uno de los clímax de su meditado incendio en la contundente concisión dinámico-abstracta de sus polípticos *Seimei* de la Serie Maya, particularmente, en cuatro de ellos,[19] donde la gama casi exclusiva del negro, el azul, el oro y la plata despliegan con todo su poder la oscilación alterna de las formas en el suspenso del espacio fundamental *MA*.

Finalmente, Yoshida Kenji en su concentrado texto destinado al catálogo de la exposición, confiesa: "Las palabras que Fukuda usó para describir mi obra, *SAKAI* (línea divisoria o lugar donde una fase se cambia en otra), en 1968, y "El camino que una vez andado retomamos al regresar", en 1982, me mostraron cómo concebir el espacio. Estas palabras también describen apropiadamente la palabra japonesa para espacio fundamental *MA*".

Retomando nosotros, a la vez, esta doble afirmación del camino que penetra avanzando en su regreso, y el carácter primordial que se abre en el *MA*, es posible aplicarlo a la reflexión no sólo de las cualidades de la pintura de Yoshida, sino a las de todo gran arte que posee la dimensión ontogenética de trascender sus límites espacio-temporales, incursionando, simultáneamente, en el pozo sin fondo del pasado más remoto para abrirse hacia un porvenir aún desconocido, entretejiendo esa compleja temporalización

---

[17] Shinkichi Takahashi. *Poesía Zen,* prólogo, selección y traducción de Moisés Ladrón de Guevara, México, Ed. Verdehalago, 1994, p. 39.

[18] *Vid.* Clemens Coggins. *El cenote de los sacrificios, tesoros mayas extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá,* trad. José Ferreiro, México, FCE, 1984.

[19] Los polípticos *Seimei* de la "Serie Maya" a los que hacemos referencia, se reproducen en el catálogo *La vie* (*vid.* cita 1), clasificados con los números 56 y 57 de 1992, formado por 3 paneles/ 67 -67 A, de 1991, compuesto por seis paneles/ 68 y 69 de 1991, de 4 paneles/ y 72-73, de 1992, de 6 paneles.

nombrada por F. Nietzsche como "eterno retorno de lo mismo", es decir, del mismo poder esencial subyacente a la vida plasmado en el espacio de la voluntad artística.

En el marco de la hondura emocionalmente silenciosa que esparcen las obras de Yoshida en su viaje hacia la dimensión más originaria, se reaviva con fascinante luz, el umbral todavía enigmático de las imágenes y temas arquetípicos que pulsan en las raíces más arcaicas de las grandes culturas antiguas, tanto las del lejano Oriente como las de América Precolombina. En la penumbra abismal de estos lejanos puentes, resulta interesante recordar algunas señales vertidas por el estudioso Terense Grieder en su investigación arqueológica, etnológica y atropológica sobre los *Orígenes del arte precolombino.*[20] Para T. Grieder, la génesis proto-histórica de las culturas arcaicas americanas se cifra en la exploración de la difusión y arraigamiento de ciertas prácticas simbólicas que en tres grandes *oleadas* de migración humana, en determinados periodos, afluyeron e irrigaron distintos territorios del continente. Grieder localiza una "*primera ola*" (fechas de arribo y asentamiento en América, aprox. 12,000-6,000 A.C.) con rasgos culturales conservados en Australia y Brasil. Mientras que los de la "*segunda ola*" (aprox. 6000-3500 A.C.) se conservan en Melanesia, Siberia y las Américas. En tanto que, los rasgos de una "*tercera ola*" (aprox. 3500 A.C.- al año 0) deben buscarse típicamente en el centro, sur y Oriente de Asia, con extensiones hasta Indonesia y Polinesia, Europa, frica y Las Américas. Para el sustrato simbólico-imaginario común que nutre las raíces tanto de la civilización maya como de la memoria ancestral del arte y la cultura del Japón y que con penetración moviliza creativamente Yoshida en sus pinturas, queremos de modo escueto destacar un par de observaciones de Grieder:

"La clave del simbolismo de la "*tercera ola*" es la astronomía-astrología y el desarrollo asociado al calendario. Un color nuevo entró en la paleta simbólica: el azul-verde, el color del cielo. El antiguo símbolo del círculo, que durante miles de años había representado la tierra, será considerado por los pueblos de la "*tercera ola*" como más apropiado para el cielo, que gira alrededor de los postes celestiales. Las direcciones establecidas por los postes y los senderos del sol, la luna y los planetas se tomaron del

[20] Terence Grieder. *Orígenes del arte precolombino*, trad. Evangelina Niño de la Selva, México, FCE, 1987, pp. 93-140.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (162 × 130 cm), 1991.

cielo y se aplicaron de nuevo a la tierra como su nuevo símbolo, las cuatro direcciones o el cuadrado. No obstante el verdadero mundo estaba en los cielos, donde vivían los dioses visibles como el sol, la luna, los planetas, las estrellas y todos los fenómenos celestes. Los sucesos de la tierra adquirían un significado sólo por el reflejo de los cielos".

Grieder continúa su sugestivo análisis de la *tercera ola* examinando hallazgos decisivos de su persistencia y estableciendo analogías entre diversas culturas en relación al uso de un stock de símbolos gráficos claves siempre orientados en el sentido de la interacción cielo-tierra: el cuadrado, la cruz, el tablero, la svástica, el círculo, la mandala (resultado de la inscripción del cuadrado en el círculo y viceversa), el remolino, la espiral, el diseño en "S", la greca y su variante escalonada; muchos de ellos ya conocidos y heredados de las dos "*olas*" anteriores, pero complejizándose en su imbricación formal en la medida de su figuración tripartita del cosmos (celeste-terrestre-inframundo). "Aunque se inventaron muchos otros diseños para expresar los intereses de culturas particulares de la *tercera ola* , éstos están entre los comunes que se encuentran en el continente asiático y las Américas.[21]

Si traemos a colación aquí las notas genéticas de Grieder planteadas dentro de la perspectiva de un "difusionismo", tal vez, demasiado aventurado, no es sino con la voluntad de comprender la fuente remota de esas "formas simples y universales" que paulatina y finalmente espléndidas en su depuración, emergen en la obra de Kenji Yoshida, que logra abrir su pintura hacia esos vocablos elementales de un lenguaje en imágenes o diseños simbolizantes de las fuerzas primordiales creadas en un horizonte humano que se remonta a las honduras del tiempo paleo-neolítico y que, sin embargo, resulta hasta nuestros días irresistible para orientarse en el seno de la vida.

El arte *Seimei* de Yoshida en su Serie Maya nos lleva a leer con nuevos y asombrados ojos aquellas frases escritas en el *Popol Vuh*: "Cada una de las tribus se levanta continuamente para ver la estrella precusora del sol. Esta señal de la aurora la traían en su corazón cuando vinieron de allá, del Oriente, de aquella gran distancia, según dicen en sus cantos de hoy día.[22]

Esto hacían las tribus Quiché cuando abandonaron Tulán e

[21] *Ibidem*, pp. 93-96.

[22] *Popol-Vuh,* trad. Adrián Recinos, México, FCE, 1960, pp. 116 y 117.

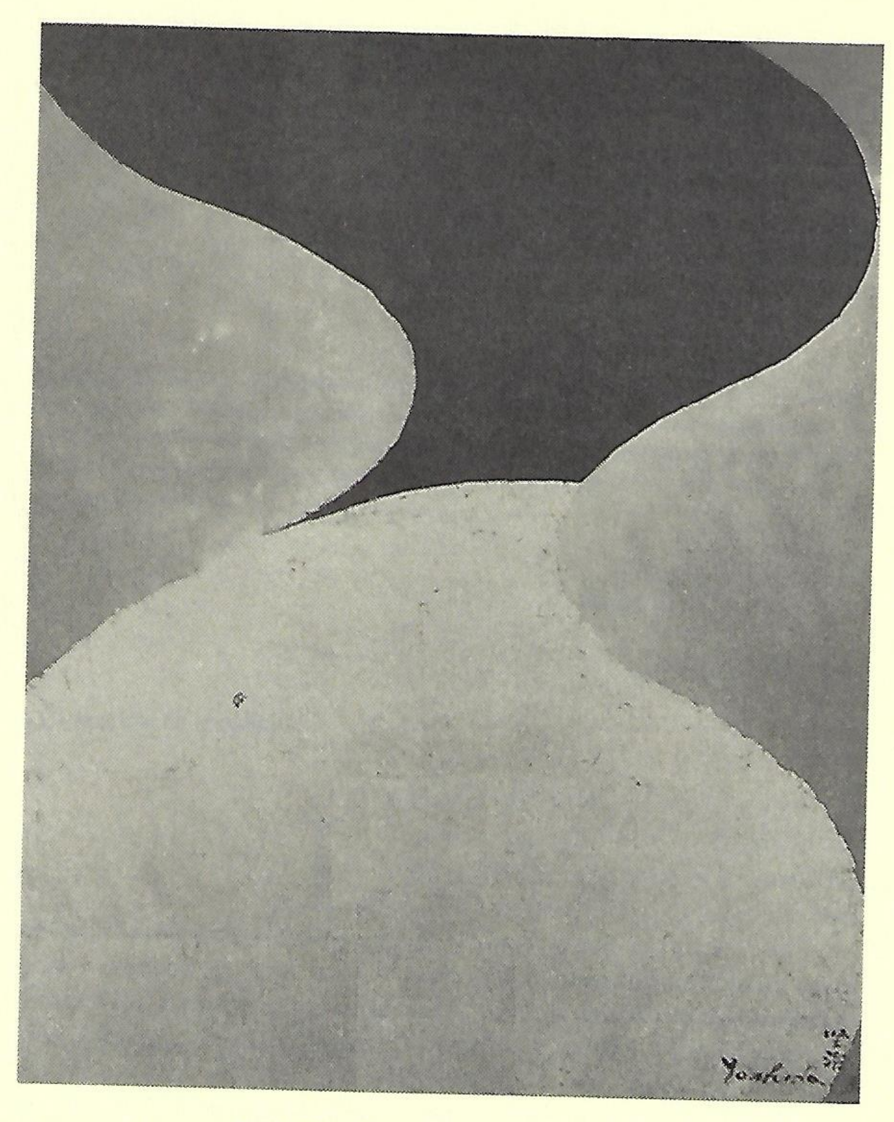
iniciaron su travesía en la oscuridad de la noche en busca de una nueva fundación. Y a condición de pensar esa Tulán en el *no-lugar* de una geografía espiritual que se aloja en el corazón, tendrá en nosotros la fuerza *Seimei* algo de la luz con que Yoshida pintando, va abriendo el océano desde las pequeñas gotas del color.

Todo ello se reúne al concluir esta sinuosa visita por los cuadros de la exposición, por lo que a mí respecta, hondamente conmovido por la especial relación entre lo maya y el antiguo Japón en la contemporánea pintura de Yoshida que, poderosa y límpida, no se haya sujeta a ningún atavismo, fluye espontánea y vivifica, intempestivamente, tres términos: lo *maya*, lo *ancestral japonés* y la *pintura contemporánea*. Términos a los que se añade, por supuesto, un cuarto factor: *nosotros* los espectadores que nos vemos atravesados por su soplo de vida. Tal vez la famosa parábola de "*La tortuga sagrada*" del sabio Chuang-Tzu (s. IV A.C.) ilustre de modo inmejorable, el giro taoísta que vivifica lo ancestral-futuro del cosmos en nuestra psique y lo libera de su estado actual de momificación y destrucción indiferente.

La tortuga sagrada

"Chuang-Tzu paseaba por las orillas del río Pú. El rey Chou envío a dos altos funcionarios con la misión de proponerle el cargo de Primer Ministro. La caña entre las manos y los ojos fijos en el sedal, Chuang-Tzu respondió: "Me han dicho que en Chou veneran una tortuga sagrada, que murió hace tres mil años. Los reyes conservan sus restos en el altar familiar en una caja cubierta con un paño. Si el día que pescaron a la tortuga le hubiesen dado la posibilidad de elegir entre morir y ver sus huesos adorados por siglos o seguir viviendo con la cola enterrada en el lodo, ¿qué habría escogido?". Los funcionarios respondieron "Vivir con la cola en el lodo". "Pues esa es mi respuesta: prefiero que me dejen aquí, con la cola en el lodo, pero vivo" (Versión de Octavio Paz).[23]

[23] Octavio Paz. "Trazos", en revista *Vuelta,* no. 245, México, abril de 1997, p. 10.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), 1991.

LA REBELDÍA DE LO BELLO Y EL SUEÑO POÉTICO

*Julieta Lizaola**

Siguiendo las huellas de la rebeldía del sueño poético, la autora reconstruye a través de los siguientes fragmentos, la trágica escisión, ya desde Platón, entre experiencia estética y principio theorico *de la experiencia estética, entre ser y sentir; entre arte, por un lado, y conocimiento, ética y verdad, por otro; el dolor del poeta y su canto hasta vivir un nuevo orden.*

"Todo lo que es creación
hunde sus raíces en el sueño."

María Zambrano.

I. La rebeldía de lo bello

La fuerza de lo bello habita en los linderos del conflicto. La historia de la filosofía del arte así nos lo muestra: en ella observamos que no sólo han existido momentos exaltantes de la experiencia estética sino también otros en que se le ha reprimido y limitado. Platón es el primero en señalar el carácter conflictivo, contradictorio, ambiguo y polivalente de la filosofía al tratar con el arte. Nos lo deja ver claramente en su afán por darle un sitio, por otorgarle un lugar dentro de la theoria, al mismo tiempo que no logra adaptarlo a la forma legal ni justa que es necesaria para convivir al lado de la razón. Si bien en el Fedro expresa la unidad entre la percepción espiritual de lo bello y el orden verdadero del mundo, en La República se ve obligado a expulsar a los poetas de la ciudad.

* Instituto Tecnológico Autónomo de México.

> "...Puesto que volvemos a tratar de la poesía, debiera justificar el que la hayamos desterrado de la ciudad: sencillamnete, la razón nos lo ha dictado."[1]

Lo que nos muestra este dilema fundamentará, hasta nuestros días, la reflexión filosófica del arte: su ambivalencia entre dignidad y deficiencia; es decir, su trato esencial con la Verdad o su carácter de apariencia, artificio y fingimiento. En este sentido el que disfruta de la belleza se encuentra ante un camino que puede bifurcarse: llegar a conocer el rostro de la Verdad o bien permanecer anclado al mundo de las apariencias. La experiencia estética, entonces, implica un riesgo, un peligro, el de exponerse al poder sensorial y su capacidad de subordinar al alma, sin que ésta sea remitida a una perfección trascendental propia de lo ideal.

Ante este conflicto, Platón funda el principio theorico de la experiencia estética: la razón quitará el lugar cosmológico al arte y a su capacidad cognoscitiva. El placer estético será desplazado a otros caminos donde los sentidos no sean predominantes y el conocimiento se desarrollará sin tomar en cuenta la cognitio sensitiva; quedará trazado un camino donde el conocer tendrá muy poco que ver con el sentir. Así, el conocimiento-razón será purificación, será separación del alma de lo que la desfigura y no le permite integrarse a su verdadera naturaleza: la Verdad. El arte, separado del conocimiento y de la ética, será reducido a las apariencias sensibles y, contrario a la unidad, permanecerá en el ámbito de la ambigüedad.

> "La esperanza no halla otra salida que el seguir la vía de la razón. La razón era libertadora... Platón, en su afán por la independencia humana, por hacer salir al hombre del orbe de la tragedia, reunió el contenido humano y lo puso bajo el manto de la razón."[2]

2. Al observar la historia nos encontramos con que a pesar de la condena a la desmesura de los poetas no todo ha sido ordenado y legalizado; la justicia tan afanosamente buscada no ha llegado a

---

[1] Platón. "La República", en *Obras Completas,* Madrid, Ed. Aguilar, 1979, L X, p. 835.

[2] María Zambrano. *Poesía y filosofía. Obras Reunidas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1971, p. 136.

la ciudad de los hombres. Y la voz que se quiso en silencio se abre para desgarrar el principal olvido: la glorificación de la vida.

El arte, rompiendo los límites y subordinaciones con que lo ha sujetado y fundamentado la razón; nos recuerda "que la vida está en otra parte". El respeto o la veneración a lo institucional no le interesan pues las cosas destinadas a la fijeza humana no le representan misterio alguno y, por el contrario, le obstaculizan la recreación del universo; en esta lucha entre poseer y expresar la realidad, entre dominarla y representarla, surge la rebeldía de lo bello.

> "Una tarde, me senté a la Belleza en mis rodillas.Y la encontré amarga. Y la cubrí de insultos."[3]

El poeta, en tanto, no busca salvarse, prefiere el infierno, el lugar donde nada se espera, elige en contra de la esperanza redentora de la razón. El arte no busca, no quiere, no puede admitir el consuelo de la razón filosófica; no acepta que las pasiones no formen parte del alma. El poeta se rebela ante la verdad-institución. La verdad del arte tendrá que recorrer otros caminos: el de la negación, el del rechazo a la unificación. Prefiere el encuentro con la desdeñada heterogeneidad ya que le es imposible renunciar a algo, aún a las mismas apariencias.

> "Desde que el pensamiento filosófico consumó su toma de poder, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada, diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes, perennemente en rebeldía."[4]

3. Este rechazo a aceptar el arte como algo bajo control, limitado e incapaz de acercarnos a un plano de la Verdad, esta "rebeldía de lo bello", choca con la ambigüedad derivada del platonismo, es decir, con la disminución cognoscitiva y ética que ésta le confiere al arte, y a pesar de que la pedagogía oficial no se fundamenta en la legitimación de los aspectos emocionales y sensoriales, la experiencia estética lleva a cabo un papel transgresor de horizontes, arquetipos y paradigmas conceptuales.

---

[3] Arthur Rimbaud. *Una temporada en el infierno*, Madrid, Ed. Hiperión, 1982, p. 35.
[4] María Zambrano, *op. cit.*, p. 116.

> "...la novela cortesana y la literatura alegórica persiguen hacer estéticamente consistente y ejemplar la trayectoria vital del individuo en contra de la exégesis cristiana: el caballero-aventurero, el caballero-amante son contrapuestos a la vida del santo".[5]

El rechazo a la metafísica de lo bello nos deja ver que éste no está, no puede estar, al servicio de nada, ni de la virtud ni de la perdición; la experiencia estética en tanto "finalidad sin fin" no puede adaptarse a las formas de una razón instrumental o de una sensualidad liberada como propone la utopía marcusiana."La rebeldía de lo bello" en su ruptura de horizontes y paradigmas, no sólo rompe con la sujeción de la sensibilidad y su negación en el proceso del conocimiento y la formación moral, también evidencia que la razón pura no es suficiente para alcanzar la verdad ni la vida; ni tampoco, un orden social que coincida con la justicia.

Lo bello no acepta ninguna definición que lo institucionalice en ninguno de sus ámbitos. Irrumpe en la realidad colmándola con la fuerza de una necesidad impostergable: la de una revelación.

> "No me conozco:
> Sólo conozco la resistencia de los diques
> ante la marea que se eleva
> la fuerza del salmón río arriba
> pero también la debilidad de la tierra por la lluvia"[6]

II. El sueño poético

1. Los sueños poéticos son expresión de la rebeldía de lo bello. Se viven a sí mismos como una voz amplia y verdadera; su carácter es de enfrentamiento ante una realidad disminuida y envilecida. Sostienen su fuerza en el sentido que abren para exaltar la vida.

Acerquemos al sueño poético del Romanticismo, escuchemos en su manifiesto un rechazo al orden social, una crítica a la civilización racional-instrumental donde el dolor y el sentimiento son dos elementos que enfrentan la destrucción moral del yo racional.

---

[5] R.H. Jauss. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Ed. Taurus, 1986, p. 85.

[6] Amelia Vertiz. *Poemario*, México, Revista Cartapacios, 1985, p.16.

> "Cada uno debería sentirse orgulloso de su dolor. Todo dolor viene a recordar nuestro alto rango"[7]

Este dolor no negado, no perdido, realiza una transgresión profunda a la cultura moderna: el sufrimiento humano no es una realidad aislada en soledad, tiene también una realidad institucional. El yo moderno es un yo humillado, sometido a condiciones que no puede controlar como había anhelado y en las que priva su adecuación a la civilización industrial, es decir, su adecuación al poder puro de dominación racional sobre la naturaleza y la sociedad; ha sido arrancado de la naturaleza y confrontado consigo mismo como una interioridad a la que también debe dominar.[8]

> "La naturaleza cierra sus brazos, yo me yergo

frente a ella como un extraño y no la comprendo".[9]

El dolor pone de manifiesto el fracaso de los "sueños de la razón" y su proyecto civilizatorio.No le alivia nada el espíritu del cálculo ni le ayuda la promesa de la racionalización social.

> "El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona."[10]

Si el dolor histórico de la modernidad es un acto transgresor cuando se manifiesta y expresa, es también un eje para transformar el mundo y hacer de él un lugar donde los poetas realicen sus sueños de felicidad.

> "Sólo los poetas han comprendido lo que la naturaleza puede significar para el hombre...todo lo hallan en la naturaleza, cuya alma sólo a ellos no les rehuye, y en el trato que mantienen con ella, los poetas buscan con mucha razón, toda la dicha y el encanto de la edad de oro."[11]

"Soñar es ya despertar."[12] Soñar es despertar a la realidad. El sujeto moderno, en su querer ser, despertó en soledad, ya no había

---

[7] Novalis. *Granos de polen.* México, SEP, 1987, p. 41.
[8] Eduardo Subirats. *Figuras de la conciencia desdichada,* Madrid, Ed. Taurus, 1979.
[9] Friedrich Hölderlin. *Hiperión,* Madrid, Ed. Hiperión, 1988, p. 28.
[10] *Ibidem,* p.26.
[11] Novalis. *Los discípulos de Sais*, Madrid, Ed. Hiperión, 1988, p. 55.
[12] María Zambrano, *op. cit.*, p. 17.

magia, ni dioses. Había logrado romper con lo que originariamente había creado: sus consuelos. Y en esta orfandad, el control que ejerce sobre la naturaleza y sobre él mismo no le bastan. No le protegen de su desdicha.

> "Este pecho que otrora llenaba un firmamento esta muerto y desértico como un páramo."[13]

El poeta se duele, sueña, despierta. Observa el orden de la civilización como una degradación y las consecuencias que ha traído consigo. Pide al mundo y al hombre que cambien, que se alejen de la miseria y de la nada en la que la vida se ha convertido.

> "¡Ah pobres de vosotros... los que os sentís cada vez más atrapados por la nada que reina sobre nosotros, fundamentalmente convencidos de que nacemos para nada, creemos en nada, nos esforzamos por nada, para hundirnos poco a poco en la nada...!"[14]

El sueño poético no puede entender tanto equívoco, sabe que la madre tierra es bella y que eso puede bastar para que vivamos en la belleza; sabe que rechazando el reino de la nada podríamos recrear un nuevo orden.

> "¡Que cambie todo a fondo ! ¡que de las raíles de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos! En el taller, en las casas, en las asambleas, en los templos, ¡que cambie todo en todas partes!".[15]

La nostalgia por la armonía perdida -por la naturaleza no separada del hombre, por el hombre no separado de sí mismo- es el centro de la angustia. Al regresar al encuentro con la belleza como comunión, al encuentro de la vida en la vida, realizamos nuestra más profunda humanidad. Ahí no hay miseria, no hay dolor, la naturaleza deja de sernos extraña o ajena.

---

[13] Friedrich Hölderlin. *Poesía completa*, tomo I, Barcelona, Ed. Libros Río Nuevo, 1977, p. 40.

[14] Friedrich Hölderlin. *Hiperión*, p. 70.

[15] *Ibidem*, p. 78.

> "Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese el cielo del hombre...Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, y ésta es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña..."[16]

Es en la " rebeldía de lo bello", en la posibilidad de la experiencia estética donde a pesar y en contra de la herencia racionalista se puede ser uno con todo lo viviente. Lo bello se rebela, se niega a afirmar los contenidos de la degradación y la mezquinad de la cultura moderna, se niega en suma a acatar cualquier forma de poder; se niega a este "querer ser" como sinónimo de perdición y orfandad, a esta ruptura y negación de la naturaleza.

> "Oh, naturaleza, con tus dioses... yo he soñado hasta el final el sueño de las cosa humanas y digo que sólo tú vives... los hombres caen de ti como frutos podridos!; deja que se hundan en ti, así volverán de nuevo a tus raíles! Y a mí, oh árbol de la vida, ¡hazme reverdecer otra vez contigo y envolver con mi aliento tu copa y los botones de tus ramas... pues todos hemos brotado de la misma dorada semilla."[17]

La experiencia estética, es entonces, una mediación entre el carácter sagrado de la naturaleza y los hombres. "Hiperión no sólo lucha por la libertad...sino por la instauración de una sociedad libre; la construcción de esta comunidad futura implica así mismo un regreso a la poesía."[18] La poesía como un punto de unión entre el poder divino y la libertad humana. La "rebeldía de lo bello" como posibilidad de la dignidad donde dejamos de ser hombres rotos, escindidos, cosificados.

> "¡Oh vosotros, los que buscáis lo más elevado en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la obscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba de las estrellas ¿sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo? su nombre es belleza."[19]

El poeta, a través de la experiencia estética, nos lleva a la

---

[16] *Ibidem*, p. 25.
[17] *Ibidem*, pp. 209-210.
[18] Octavio Paz. *Los hijos del limo,* Barcelona, Seix Barral, 1981, p. 66.
[19] Friederch Hölderlin. *Hiperión*, p. 80.

naturaleza como un retorno al origen, idealizada como el último refugio de la verdad y de los dioses, y al anhelo de libertad. Nos lleva a vivir el amor por la presencia de las cosas sin renunciar a nada, "...ni a un instante, ni a una sombra".[20] Con él ansiamos la vida plena y la dignidad.

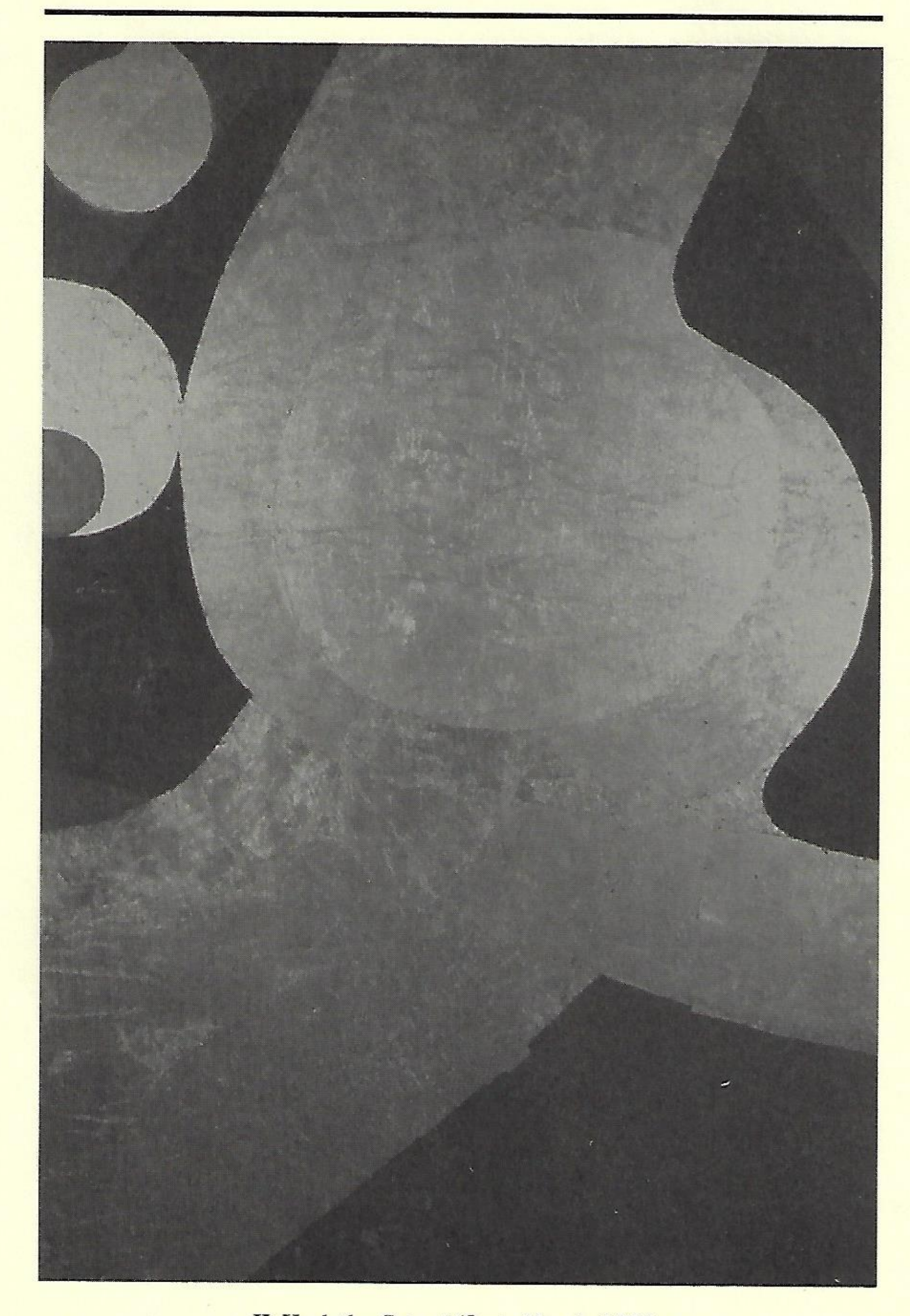
III.

Los sueños poéticos nos llevan al fondo de una alma que no cree que tenga que ser salvada de la vida, por el contrario, lo que exige es la posibilidad de que ésta le sea dada sin mediaciones; en suma, son caminos nostálgicos de una plenitud perdida, de una realidad no escindida, de una verdad más amplia a la que se accede desde una *razón imperativa*. Lo bello no acepta métodos para mostrarse, tan sólo requiere que el alma que salga a su encuentro sea capaz de aceptar el misterio y, en ese hallazgo, ennoblecer al mundo.

La esencia de lo bello "es una suerte de garantía de que, en medio de todo el caos de lo real, en medio de todas sus imperfecciones, sus maldades, sus finalidades y parcialidades, en medio de todos sus fatales embrollos, la verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro." La suma de contradicciones con que la filosofía vive la experiencia de lo bello no logra separarlo de su carácter ontológico, es decir, de unificar la realidad y lo ideal con la verdad.

Lo bello, en el acto de transgresión que implica su presencia, nos permite observar que el arte se logra en la medida en que haciéndose invisible, tan sólo un medio, logra que las cosas aparezcan. Es decir, logra que la relación entre el sueño y la razón se abra cauce haciéndose verdad.

[20] María Zambrano, *op. cit.*, p. 17.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), 1992.



K. Yoshida: *Seimei* (Serie Maya), óleo y metal (116 × 89 cm), 1991.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Paulette Dieterlen.
Ensayo sobre justicia distributiva,
México, Distribuciones Fontamara, 1996, 121 pp.
(Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política)

ACERCA DE "ENSAYOS SOBRE JUSTICIA DISTRIBUTIVA" DE PAULETTE DIETERLEN

*Dora Elvira García González**

La reciente publicación del libro de Paulette Dieterlen representa, sin duda, un evento importante para los interesados en la temática de la filosofía política, específicamente sobre la problemática de la justicia distributiva. Con la presentación de una variedad de temas que se relacionan con el problema primordial de este texto, se da cauce a una diversidad de cuestiones fundamentales en la filosofía política contemporánea. El texto es una compilación de varios ensayos breves, que representa hoy una obra de importancia por los aportes y reflexiones sobre una temática tan debatida. En estos ensayos se exponen algunas posturas actuales que se suscitaron, entre otros factores, como lo señala la autora, por la conocida obra de John Rawls, *Una teoría de la justicia*.

La justicia distributiva se relaciona obligadamente con cuestiones tales como: quién distribuye, los bienes a distribuir, así como las pautas o principios bajo los cuales se distribuye. El problema surge, porque al haber escasez, es necesario distribuir los bienes.

El primer ensayo versa sobre la filosofía política de Nozick, expresada en su texto *Anarquía, Estado y Utopía*, en donde defiende la idea de los derechos y afirma su inviolabilidad. Este es el presupuesto que considera como punto de partida para afirmar la acepta-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

ción específica del Estado Mínimo, pues cualquier otro estado que pretenda ser más amplio, viola los derechos de las personas. Nozick critica las concepciones de la justicia distributiva, porque al realizarse la distribución de bienes y servicios se necesita privar de algo a alguien para dárselo a otros.

Se distinguen dos clases de principios de distribución: los pautados ("a cada quien según sus....") y los de titularidad ("de cada quien como escoja, a cada quien como es escogido"). Este último es el único aceptado por Nozick ya que sostiene que en una sociedad libre no existe la distribución central, cada quien tiene diferentes recursos y adquiere diferentes pertenencias por medio de acciones voluntarias. Dieterlen afirma que Nozick rechaza cualquier tipo de principio pautado porque se contrapondría a la libertad de los hombres e impediría los intercambios voluntarios. La autora señala que Nozick resuelve el problema de la justicia en la adquisición, recurriendo a la teoría de la propiedad legítima de Locke, quien considera que la apropiación de un objeto que no pertenece a nadie es legítima, mientras no se deje a los otros individuos en peores circunstancias. Nozick afirma que el Estado de Bienestar con su sistema fiscal se asemeja a un sistema de trabajos forzados, pues se quitan ganancias a las personas que trabajan para distribuir bienes y servicios a otros, y esto significa forzarlas a trabajar para otros, aparte de que tal carga fiscal desestimula la producción (p. 25).

Dieterlen considera que el pensamiento de Nozick se inscribe en el neoliberalismo, el cual presenta 3 tesis: la moral, la política y la económica. La moral se basa en que los individuos tienen derechos limitables sólo si se ponen en peligro los derechos de otros; por ello, el estado tiene que intervenir. La persona tiene autonomía y dignidad y no se le puede obligar a hacer algo que no quiera. La tesis política se refiere a la obligación del estado a dar protección y evitar que se impongan a los ciudadanos metas determinadas (como sería el caso de un estado paternalista). Por su parte, la tesis económica se basa en la eficiencia del mercado, la cual es una institución que no viola los derechos de los hombres, puesto que no impone cargas que ellos no deseen tener. Además señala que el libro de Nozick presenta argumentos débiles, como afirmar, partiendo de los derechos de las personas, que el único estado legítimo es el mínimo. De esta manera, la autora considera contraintuitivo el hecho de que se afirme que

el estado viola los derechos de las personas si, por ejemplo, se les impide el acceso a ciertos libros, pero no viola ninguno, si permite que los individuos no sepan leer (p. 27). Nuestra autora, siguiendo a Rawls, afirma que no es posible pensar que se respeten los derechos de las personas cuando se toleran situaciones de miseria.

El segundo ensayo presenta una polémica entre Nozick y Cohen; la crítica del primero a las concepciones de distribución, su idea sostiene que tanto la libertad, como el hecho de que las transacciones que realizan los individuos sean voluntarias; alteran los modelos de distribución. Dieterlen afirma que una concepción de distribución es justa, si hay algunas reglas que consideran que es convenviente tener ciertos modelos, así como el que es deseable disminuir males independientemente de cualquier modelo, y un respeto a los derechos individuales (p.33). La segunda crítica proviene de C. A. Cohen que objeta de Nozick la alteración de los modelos por la libertad. El argumento de Cohen se orienta a la crítica que realiza Nozick al socialismo en donde se propone la igualdad en la distribución. Por ello recurre al ejemplo conocido de Wilt Chamberlain acerca de las pautas de distribución: En el primer caso todos los jugadores de baloncesto reciben la misma distribución, el mismo salario. Hay un jugador estrella (Wilt Chamberlain), que propone su recontratación sobre las bases de que en cada juego local se le dé una cantidad extra por boleto. Resulta que lo que obtiene por este conducto es más de lo que cualquier otro jugador gana en el equipo. Esto produce una distribución diferente de la inicial. Según Nozick, esta distribución mayor para Chamberlain no es injusta, porque los espectadores escogen voluntariamente pagar ese extra al jugador. Si la primera distribución era justa, ¿por qué no lo sería la segunda? En un sistema socialista, la segunda es considerada injusta, y esto es lo que critica Nozick.

La autora sostiene que Cohen trata de probar que el ejemplo de Chamberlain es falso, para lo cual recurre al contraejemplo de la esclavitud, en cuanto que la autoesclavitud es posible, puede originarse en un acto involuntario y ser, a pesar de eso, injusta, ya que existe la posibilidad de que los sujetos mismos escojan para sí esa situación. De este modo -concluye Cohen-, en la concepción de justicia de Nozick, una sociedad de esclavos puede no ser necesariamente menos justa que una sociedad en donde las personas fuesen libres, pues el argumento nozickiano acerca de

que una transacción está libre de injusticia, si cada una de las partes involucradas se pone de acuerdo vóluntariamente, supone que es necesario que esta parte debería conocer no sólo las ventajas, sino también las consecuencias. Por ello, este principio de la justicia de las transacciones voluntarias es muy débil para que regule el estado de cosas por vía del mercado.(p. 35). Cohen concluye este punto diciendo que cualquier socialista no aceptaría una situación desigual, porque el hecho de ganar más convertiría a su sociedad en una entidad dividida en clases.

En el tercer ensayo, Dieterlen presenta la filosofía política de John Rawls, filósofo que dió un impulso y una revitalización a la filosofía política contemporánea. A decir de la autora, los tres méritos de Rawls en su obra son: su acercamiento a la teoría del contrato social, la conciliación de los principios libertad e igualdad procedentes del liberalismo y socialismo respectivamente, y, por último, la conciliación de las dos consideraciones sobre la libertad que se han presentado en el liberalismo: la libertad de los modernos o defensa de las libertades políticas, y la de los antiguos o defensa de las libertades cívicas. Para Rawls, el problema fundamental de la filosofía política es la justicia, por ser la primera virtud de las instituciones sociales (p. 42).

En referencia al primer tema del contrato social, Dieterlen sostiene que son tres los conceptos fundamentales. En primer lugar está la sociedad bien ordenada. En segundo, la consideración de las características de las personas que forman parte de este contrato, para lo cual es muy importante conocer y adoptar los mismos principios de la justicia, con base en ellos las instituciones sociales básicas deben regularse. Es decir, que aunque las concepciones de los individuos sean diferentes, los ciudadanos tengan un concepto de la justicia. Además, continúa nuestra autora, los ciudadanos tienen una capacidad moral a través de la cual puedan formarse sus propias concepciones del bien. Sin embargo, aunque las personas tengan una cultura moral y una política como partida, no por ello deben estar de acuerdo sobre los principios de justicia, ni tampoco significa que no tengamos contradicciones cuando llevamos a cabo nuestros razonamientos morales. Para la resolución de estos problemas, Rawls propone el equilibrio reflexivo, mecanismo de razonamiento que nos permite incorporar las intuiciones del bien y su comparación con principios

más generales (p. 44). Cuando éstos coinciden, se avanza en el razonamiento moral, si no, deben revisarse intuiciones y principios. La autora señala que, a través del equilibrio reflexivo, se propicia la construcción de la noción de bien y de la justicia; de ahí que Rawls autodetermine su teoría como "constructivismo kantiano". El tercer concepto básico que señala Paulette Dieterlen en el tema del contrato social, es el de la posición original. En esta posición inicial hay ausencia de información para que todos estén en idéntica situación y, de esta manera, se guíen sin algún interés o prejuicio. Esta posición hipotética o velo de la ignorancia garantiza las decisiones imparciales.

Dos puntos fundamentales señalados por Dietelen dentro de la teoría política de Rawls, se presentan a través de las condiciones fundamentales que se encuentran en los hombres: la condición objetiva y la subjetiva. La primera es una situación de escasez moderada y la segunda es el mutuo desinterés.

El segundo mérito de Rawls, que la autora señala desde el inicio del ensayo, es su posición ante la libertad y la igualdad. Para esto, tiene que remitirse a los principios de la posición original, los cuales determinan, primero, su inclusión en el liberalismo, debido al primer principio que señala el derecho a tener libertades básicas compatibles con un equilibrio similar de libertades para otros (p. 48). Pero, de acuerdo con Dieterlen, el que ha tenido más relevancia ha sido el segundo principio, por el hecho de conectarse con el problema de la igualdad., siendo que sólo se aceptaría una situación desigual siempre y cuando fuera benéfica para el grupo de los menos favorecidos (p. 50). Es este principio de la diferencia el que, según nuestra autora, permite establecer criterios de distribución. Ella misma señala que, con la idea de estado de bienestar que sostiene Rawls, se intentan reafirmar recursos, permitiendo así una mayor igualdad de oportunidades, de ahí que los principios de justicia sirvan para diseñar instituciones y corregir los defectos de las existentes (p. 55).

El siguiente ensayo, que se refiere a bienes primarios y capacidades como discusión acerca de la justicia distributiva, inicia con la mención de las consideraciones que Isaiah Berlin lleva a cabo en las libertades positivas y negativas, señalando que la diferencia entre la idea de no ver coartada nuestra libertad y la de ser autónomo no siempre es muy clara (p. 59), aunque, señala Dieterlen, Berlin consi-

dera que la defensa de algunas de ellas ha dado origen a diferentes teorías políticas, como las que se refieren a la justicia distributiva. Asimismo, vuelve a mencionar la posición nozickiana en su crítica a la justicia distributiva, cuando surge de la libertad negativa; en segundo lugar, la posición de Rawls, en quien intenta conciliar ambas libertades; y en tercer lugar, analiza la postura de Amartya Sen, quien hace partir a la justicia distributiva de la libertad positiva.

La autora expone además la posición de Sen al considerar que Rawls, en su noción de bienes primarios, incluye un elemento fetichista al cosificar dicha noción. Sen busca una teoría de las capacidades que incluya tanto el valor que se le asigna al bien, como la relación de la persona con el bien. Relaciona la libertad positiva, es decir, lo que una persona puede hacer, con una de las características o aspectos de los bienes: el funcionamiento de las personas. Por ello, señala Dieterlen, para Sen la propiedad de los bienes y sus capacidades son instrumentales y contingentes, y se valoran en la medida que nos permiten adquirir lo que valoramos: las capacidades (p. 65). Finalmente, afirma que la noción de capacidad en Sen se relaciona con la necesidad básica, lo que nos da un punto de partida para elaborar una teoría de la igualdad.

En el quinto ensayo, sobre paternalismo y Estado de Bienestar, Paulette Dieterlen se pregunta sobre la clase de intervención que estamos dispuestos a justificar, ya que algunas clases son subsidiarias y otras independientes de necesidades y deseos de los ciudadanos. Hasta dónde sea paternalista un estado y hasta dónde sea un Estado de Bienestar, sólo puede resolverse si se consideran las diferentes acepciones del vocablo "paternalismo", y, de esta forma, entender si es pertinente o si es justificable. Finalmente, atribuye al Estado de Bienestar la única alternativa política defendible, siempre y cuando garantice la realización de los aspectos necesarios para la formación de los ciudadanos como personas sociales, a saber: integridad física (salud), psicológica (educación) e imagen personal.

La autora realiza un análisis bastante minucioso en el que pueden resaltarse varios puntos: la crítica que realiza la *derecha* afirma que el estado pretende ser un remedio para algunos males, sin embargo, los agrava más. La crítica que lleva a cabo la *izquierda* al Estado de Bienestar emerge por su ineficiencia y su represividad; dicho

estado no transforma a la sociedad, sino que la deja igual. Dieterlen afirma que el paternalismo puede tener un carácter negativo como el expresado por J.S. Mill, cuyo punto de partida es la defensa de los derechos individuales contra el estado. Otro argumento presentado por la autora en contra del paternalismo, se basa en la concepción de las teorías de los derechos humanos, que, a su decir, encuentran raíz y fundamento en el imperativo categórico de Kant. Otro de los críticos que se orientan en contra del paternalismo es Nozick, quien afirma que los derechos de los individuos no pueden ser violados por nadie, sea otro individuo o el mismo estado. Como dijimos antes, cualquier política que no parta de una elección voluntaria viola los derechos de los ciudadanos.

Dieterlen presenta tres concepciones diferentes de paternalismo: la de G. Dworkin, la de Gert y Culver y la de Van der Veer. El primero señala que el paternalismo incluye tres elementos: interferencia con la libertad de accción de una persona, coacción y consentimiento. Asimismo, nuestra autora apunta que la teoría de Dworkin presenta problemas (p. 77): no es claro el hecho de que toda interferencia con la libertad de los demás sea coercitiva. Por su parte, el postulado de Gert y Culver considera que pueden darse casos de paternalismo en los que ni se interfiere con la libertad de acción ni son cohercitivos. Tras la exposición de las condiciones que justifican el paternalismo, la dra. Dieterlen señala que uno de los problemas presentados en esta concepción supone que su acción resulta de una violación a una regla moral; es decir, hay engaño. Sin embargo, existen casos de paternalismo en los que no se presenta esa condición. Para demostralo, la autora introduce la concepción de Van der Veer, que, a su parecer, intenta caracterizar el paternalismo de manera que no implique la noción de moralidad, es decir, que sea neutral, como se presenta en la definición del diccionario Webster. Según Dieterlen esta definición neutral presenta algunas ventajas, ya que captura el uso común y corriente de la palabra paternalismo, porque es moralmente neutral y permite distinguir entre acciones altruistas no paternalistas y las que sí lo son (p. 81). La definición de Van der Veer soluciona problemas presentados por los dos teóricos anteriores. La autora sostiene que el problema de la justicia del paternalismo surge, simplemente, del sentido común (p. 82).

La justificación del paternalismo se puede hacer a través de

diferentes argumentos: el del consentimiento, el de la ignorancia, el de las capacidades o incapacidades básicas, el de los daños, riesgos y metas de la sociedad. Paulette Dieterlen señala que el problema de la justificación del paternalismo radica en querer encontrar un criterio único; sin embargo, afirma, acertadamente, que sólo la investigación empírica de las condiciones en las que se encuentran las personas bajo una acción paternalista, puede ayudar a elegir cuál justificación se aplica mejor y por qué.

En el ensayo "Liberalismo y democracia," la doctora Dieterlen confronta ambas teorías y, siguiendo a Bobbio, afirma que ambos tipos de estado, el liberal y el democrático, son interdependientes, tanto en la dirección liberalismo a democracia, por ser necesarias ciertas libertades para llevar a cabo el ejercicio para la democracia; como en la dirección contraria, en cuanto que es indispensable la democracia para garantizar la existencia de las libertades fundamentales. La autora recurre también a Macpherson, quien afirma que a lo largo de la historia las relaciones entre ambas cuestiones han sido cambiantes.

La línea que Paulette Dieterlen sigue en su disertación trae consigo la necesidad de recurrir a diversas temáticas acerca de los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad; y, en tanto que éstos son derechos individuales, emerge el análisis de los modelos individualistas. Entre dichos modelos, distingue, por un lado, el radical e igualitario, y, por el otro, el comunitarista liberal. Asimismo señala que el término individualismo se ha utilizado históricamente para caracterizar las doctrinas del contrato social desde su surgimiento hasta hoy. Divide al individualismo en las siguientes clases: ético, político, económico, radical y metodológico, señalando sus matices y aclarando la dificultad para hacer una separación entre las diferentes clases de individualidad. El modelo teórico que analiza la autora se centra básicamente en el individualismo ético y político, que confronta con el comunitarista, realizando la distinción por medio del concepto aristotélico de *autarkeia* o autorealización, el cual existe independientemente de la sociedad y sus instituciones. El comunitarismo considera que el individuo no puede autorrealizarse sin considerar a la sociedad, ya que sólo **en** y **por ella** los hombres encuentran su bien y su realización plena.

Dieterlen señala que el individualismo radical (ejemplo: Nozick,) al apartarse del ideal democrático, ha necesitado ser

completado con un principio de igualdad (ejemplo: Rawls). Este último se aleja del individualismo radical, en cuanto que el estado puede intervenir para promover la igualdad, favoreciendo a aquellos mas desventajados. La autora, con contundencia, afirma que el individualismo igualitario se acerca más al ideal democrático, aunque puede presentar algunos dilemas.

Dieterlen afirma, que Macpherson supone, que para acercarse al ideal democrático, es necesario recurrir a la noción de comunidad. De ahí que se traslade al pensamiento comunitarista que critica tres criterios fundamentales del individualismo: el concepto de persona como insituada, ahistórica, el de cooperación y los principios de justicia distributivos. El modelo comunitarista es, señala Paulette Dieterlen, liberal por considerar conceptos teóricamente liberales, no afirma la disolución total de instituciones liberales y, además, porque distingue entre justicia general y justicia distributiva (p. 100). Igualmente advierte que el comunitarismo liberal y el socialista se distinguen en que el segundo trata de cambiar la estructura económica y social del capitalismo.

El concepto comunitarista de libertad tiene también algunos supuestos: comprensión del sujeto para tener autonomía. Por ello, Dieterlen afirma que la idea de hombre libre requiere de una matriz social, a través de la cual se reconoce que los hombres tienen un derecho a tomar decisiones y a participar en el debate político. Este concepto de persona conlleva un modo específico de concebir a la comunidad, como autocomprensión más que como instrumento.

En cuanto a la justicia distributiva, la autora establece que las teorías individualistas difieren de las comunitaristas, en cuanto que las primeras sostienen sólo un criterio de distribución, mientras que las segundas defienden la pluralidad de criterios o pautas de distribución (p. 103). Agrega que la idea que subyace a los problemas de la justicia distributiva es la de igualdad. Las ideas igualitarias son las condiciones de posibilidad de la democracia, ya que permiten tener, a un mayor número de personas, oportunidades de participar o de ser representadas en los debates públicos (p. 103); concluye que el comunitarismo es el modelo que más se adapta a la idea de democracia, tal como lo plantean Bobbio y Macpherson. El ensayo finaliza subrayando la importancia de buscar los medios para adecuar los principios

liberales, que incluyen la igualdad, con un sistema político democrático.

En el último ensayo, presenta "Algunas consideraciones sobre la justicia distributiva," que hacen referencia a la polémica entablada entre utilitaristas y socialistas, actualmente traducida en una discusión entre algunos liberales que defienden ciertos criterios de utilidad, y otros que defienden ciertas ideas de justicia (p. 107). El resto del artículo se refiere a estas ideas expuestas, apoyándose en la caracterización de una frase de Vilfredo Pareto y que puede resumirse en "vivo de una bella sopa y no de bellas palabras". A partir de ella, Dieterlen realiza un análisis del significando de la "sopa", entendida como los criterios de utilidad, y las "bellas palabras", como los ideales de justicia. Intenta demostrar que la buena sopa no se excluye con las bellas palabras, y que quizás éstas sean la única posibilidad de garantizar que las personas tengan acceso a la sopa, es decir, que es posible la existencia de utilidad junto con la justicia y las preocupaciones por los demás, tales como la igualdad. En su explicación, considera que el interés de utilidad sufre cambios en su relación con la felicidad y con la preferencia, por lo cual tiene que hablarse de la elección. El principio de utilidad es aceptado por Paulette Dieterlen, como motivación psicológica de las personas, porque permite hacer comparaciones interpersonales como lo señalaba Pareto, es decir, pasar de la maximización de la utilidad social. La teoría de la elección racional significa que es racional privarnos de un bien inmediato para lograr uno mayor a largo plazo.

El utilitarismo, tal como surge en la actualidad, sugiere que los principios distributivos utilitaristas son principios justos; sin embargo, es importante resaltar, como lo hace la autora, que el concepto clave es el de utilidad social y no el de justicia.

En el ámbito de la sopa, la meta que se busca con la distribución es la eficiencia, que hace referencia a una situación económica y que, como afirma Dieterlen, se explica recurriendo al óptimo de Pareto, que señala que ésta es la mejor manera de que una persona se encuentre mejor, sin que otra esté peor (p. 111).

Dieterlen hace ver que probablemente uno de los problemas más serios en los que se encuentra el utilitarismo —si el criterio de distribución social puede verse como una extensión de las preferecias individuales—, sea el que estas preferencias son de diversos tipos, y

para alcanzar a apreciar cuáles deben ser compensadas y cuáles no, es necesario recurrir a un criterio de carácter no utilitarista en donde hagan su presencia las bellas palabras.

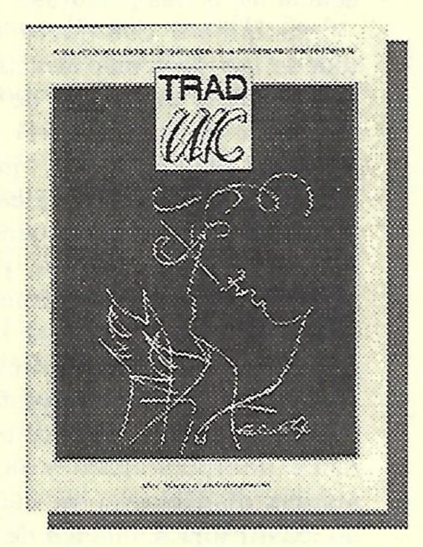
Asimismo considera que una de las ideas más atractivas para plantear un criterio de distribución es la propuesta por Amartya Sen (p. 115), quien comparte con Rawls la idea de distribuir recursos a los menos favorecidos. Afirma que para Rawls el óptimo de Pareto es una condición necesaria, mas no suficiente, para alcanzar una sociedad justa. Concluye afirmando la necesidad de los intereses interpersonales y de la justicia distributiva, ya que al no existir una reducción de desigualdades, será difícil lograr algo para que la buena sopa pueda incrementar las capacidades de las personas que más lo requieren. Ésta no es una cuestión solamente teórica, sino también práctica (p. 120).

Podemos concluir, en síntesis, que este conjunto de ensayos tiene un aporte de gran riqueza, contribución teórica, crítica y propositiva sobre la problemática de la justicia distributiva, conjuntado todo ello en una exposición clara y sencilla. A lo largo del texto, Paulette Dieterlen deja entrever su postura, intermediando entre los pensadores sujetos a consideraciones, a reflexiones críticas, lúcidas y claras, de tal modo que, a través de ellas, logra tomar distancia y presentar su posición personal.

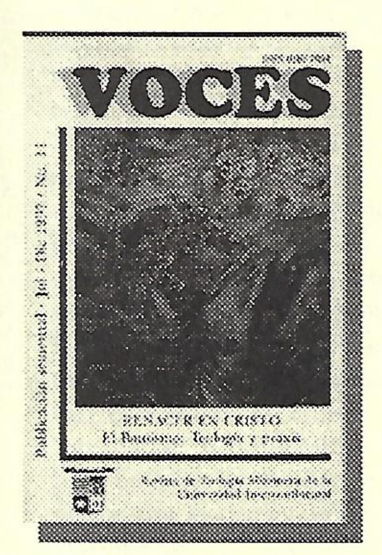
Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental



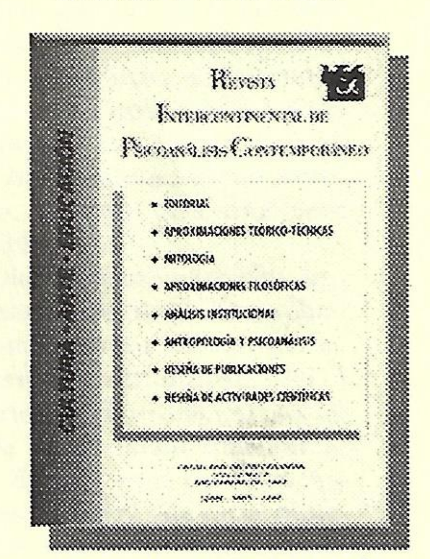
Extensión Universitaria
573.85.44 ext. 1300



Escuela de Traducción
573.85.44 ext. 1200



Escuela de Teología
573.85.44 ext. 1124



Escuela de Psicología
573.85.44 ext. 1100



Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo

·Cultura ·Arte ·Educación

FACULTAD DE PSICOLOGIA

La **Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo** está dedicada a la publicación de **Estudios clínicos** sobre nuevas hipótesis clínicas; **Estudios de investigación**, que den a conocer investigaciones originales, aproximaciones psicoanalíticas al comportamiento humano y estudios sobre historia del psicoanálisis; **Revisión de literatura**, acerca de otras problemáticas relevantes para la investigación psicoanalítica; **Comentarios**, sobre investigaciones publicadas que contribuyan, tanto al **Desarrollo** como a la **Difusión** de la **Psicoterapia** y el **Psicoanálisis.**

La periodicidad de la **Revista** es de dos publicaciones semestrales en Español, también se puede publicar en Inglés, Francés y Portugués. Los autores deberán redactar sus trabajos de investigación considerando las normas de la **American Psychological Association APA**, enviando diskette y dos copias impresas con resumen en Español e Inglés. A criterio del **Comité Ejecutivo Editorial**, esta **Revista** puede ser obtenida mediante el Sistema de Canje o Intercambio de Revistas. Con la Orden de Suscripción correspondiente, favor de anexar cheque o giro postal a nombre de **UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.**

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

REVISTA INTERCONTINENTAL DE PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

·CULTURA·ARTE·EDUCACIÓN

Nombre:________________

Dirección:________________

Código Postal:________ Ciudad:________

País:________ Tel. y/o Fax________

SUSCRIPCION ANUAL
Residentes en México 2 Números: $80.00 pesos
Instituciones en México: 2 Números $100.00 pesos
Residentes e Instituciones en el Extranjero 2 Números U.S. 40.00 dólares
Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )
Por:________________
(A nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL)

Dirección: Rev. Intercont. Psa. C. UIC
Facultad de Psicología. Av. Insurgentes Sur 4303
14420 Tlalpan, D.F. México
Tel. 573.85.44 ext. 1124 Fax 513.36.62
E-mail uicfreud@spin.com.mx
http://www.uic.web.mx



Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual de la revista (dos números).
Es de $90.00
Para el extranjero $30 dólares
Nombre
Calle
Colonia
Ciudad
Estado C.P.
País
Teléfono
Fax
Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.

ÍNDICE